قوموں کی شکست و زوال

کے

اسباب کا مطالعہ

(ایک دعوتِ فکر)

از

ڈاکٹر آغا افتخار حسین

مجلس ترقی ادب ○ کلب روڈ ○ لاہور

طبع اول : اکتوبر ۱۹۷۹ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : احمد ندیم قاسمی
ناظم مجلس ترقی ادب ، لاہور

طابع : محمد زرین خاں

مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

عرضِ ناشر

ڈاکٹر آغا افتخار حسین، فلسفے اور ادب کی دنیا کی ، ایک معروف شخصیت ہیں ۔ زندگی اور اس کے گوناگوں مسائل کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر مثبت ، عقلی اور منطقی ہے ۔ اُنھوں نے اپنی اس زندگی افروز تصنیف میں قوموں کے عروج و زوال کے محض اسباب ہی نہیں گنائے ہیں بلکہ ایک عقلیت پسند فلسفی کی حیثیت سے وہ ان اسباب کے مضمرات پر سے بھی پردے اُٹھاتے چلے گئے ہیں ۔ ان کا یہ ارشاد صد فی صد درست ہے کہ جب کسی قوم پر زوال آتا ہے تو وہ خود تنقیدی سے گریز کرنے لگتی ہے اور اپنی تمام ناقدانہ صلاحیتیں دیگر اقوام کی تنقید پر صرف کرنے لگتی ہے ۔ اس فراری ذہنیت نے کتنی ہی قوموں کو فنا کر ڈالا ہے اور اس وقت بھی بعض قومیں فنا کے اسی عمل میں سے گزر رہی ہیں ۔

مصنّف نے اس کتاب میں اپنے ہم وطنوں کو خود تنقیدی کی دعوت دی ہے اور روما ، بغداد اور سلطنتِ مغلیہ کے زوال کا نہایت سلیقے اور سلاست سے تجزیہ کر کے ہمارے سامنے تین آئینے گاڑ دیے ہیں ۔ ہمیں ان آئینوں میں جھانکنے سے جھجکنا نہیں چاہیے اور اگر ہم اپنے نقائص کو چھپانے کے عادی ہوئے جا رہے ہیں اور اپنی خامیوں کو خوبیاں قرار دینے کے مجنونانہ شغف میں مبتلا ہیں تو ہمیں نہایت بے تعصبی کے ساتھ اپنے اس رجحانِ طبع سے خلاصی حاصل کرنی چاہیے کہ ہم بحیثیتِ قوم صرف اپنی تنقید اور اپنی اصلاح ہی سے زندہ رہ سکتے ہیں ۔ ڈاکٹر آغا

افتخار حسین نے اسی لیے مسلمانوں کی فکری تاریخ کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ مسلمانانِ عالم میں عقلیت پسندی کا زوال ہی ہمارے زوال کا سبب بنا۔ مگر کوئی بھی زوال دائمی نہیں ہوتا۔ اور پھر ان کے پاس تو قرآن مجید کے واضح احکام موجود ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اسوۂ حسنہ موجود ہے۔ ابنِ خلدون کے سے اکابر کی تحریریں موجود ہیں جن میں انھوں نے قوموں کے زوال کی نشان دہی کی ہے اور عروج کی فراموش شدہ شاہراہوں کو روشن کیا ہے۔ علامہ اقبال کی سی شخصیات موجود ہیں جنھوں نے عشق کو بھی عقل کے ساتھ مشروط رکھا ہے۔

ظاہر ہے کہ مصنّف نے جو موضوع منتخب کیا ہے وہ نہایت دقیق ہے اور اس ایک موضوع کے ساتھ کتنے بے شمار علوم وابستہ ہیں مگر مصنّف نے کوشش کی ہے کہ یہ کتاب صرف متخصّصین ہی کے مطالعے میں نہ آئے بلکہ اسے عوام الناس بھی پڑھیں اور ان کے لیے بھی اس کے مطالب کی تفہیم آسان ہو۔ مسرت کی بات ہے کہ ڈاکٹر آغا افتخار حسین اس کوشش میں کامیاب رہے ہیں۔

مجلسِ ترقیِ ادب کی طرف سے یہ کتاب اس احساسِ فخر کے ساتھ پیش کی جا رہی ہے کہ اس کے مطالعے سے بنیادی مسائل کے بارے میں مسلمانانِ پاکستان کی سوچنے، غور کرنے اور فکر و تامل کرنے کی صلاحیتیں بیدار ہوں گی اور وہ قوموں کے زوال سے عبرت حاصل کر کے اپنے قومی عروج کا سامان کریں گے اور انشاء اللہ تعالیٰ کامیاب رہیں گے۔

۱۵ اکتوبر ۱۹۷۹ء

احمد ندیم قاسمی

ناظمِ مجلسِ ترقیِ ادب، لاہور

عظیم اقوامِ عالم کے نام ——

جو زوال پذیر ہونے کے بعد

عروج کی راہ پر گام زن ہیں

ترتیب

حصۂ دوم ـ مسلمانوں کی فکری تاریخ پر ایک طائرانہ نظر - - - - - - - ۵۱

حصۂ سوم ـ چند مفکرین

حصۂ چہارم ـ قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا نظریاتی جائزہ - - - - - ۱۸۸

● ● ●

عرضِ مصنف

زندہ قوموں کی بعض خصوصیات میں سے ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ماضی اور حال پر تنقید کرتی رہتی ہیں ۔ تنقید کرنے کا شوق ہر انسان کو ہوتا ہے لیکن عموماً ایک فرد دوسرے فرد یا افراد پر تنقید کرکے خوش ہوتا ہے ، اور ایک قوم دوسری قوم پر تنقید کرکے اور خصوصاً اس کے عیوب کی نشاندہی کر کے خوش ہوتی ہے ۔ تنقید ہر صورت میں ایک اہم خواہش ہے لیکن بہترین اور سب سے زیادہ مفید تنقید وہ ہوتی ہے جو دوسروں پر نہیں بلکہ خود اپنے آپ پر کی جائے ۔ دوسروں کا محاسبہ کرنے کے ساتھ خود اپنی قوم کا محاسبہ کیا جائے ۔ ظاہر ہے کہ اپنی ذات کو تنقید کا موضوع یا نشانہ بنانا مشکل ہوتا ہے اس لیے عموماً افراد اور قومیں خود تنقیدی سے احتراز کرتی ہیں ۔ لیکن کسی قوم کے ذہنی طور پر "بالغ" ہونے کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ وہ خود اپنے آپ کو ، اپنے ماضی اور حال کو تنقید کا موضوع بنائے اور اگر خود میں کوئی خامی نظر آئے تو اس کی ذمہ داری دوسرے افراد یا کسی دوسری قوم پر ڈالنے کی بجائے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ اس شکست و ریخت میں خود اس کا اور اس کی قوم کے دیگر افراد کا کیا حصہ ہے ۔ اس قسم کی تنقید محض ایک ذہنی ورزش نہیں ہوتی ۔ زندہ قومیں اس قسم کے تجزیے اور تنقید سے اہم نتائج اخذ کرتی ہیں اور ماضی و حال کی خامیوں اور غلطیوں کو سمجھ کر مستقبل کے لیے صحیح راستے

تلاش کرتی ہیں ۔ وہ کوشش کرتی ہیں کہ اگر تاریخی عوامل نے انھیں شکست و زوال کی منزل پر کھڑا کر دیا ہے تو وہ مزید تباہی کا راستہ اختیار نہ کریں بلکہ نئی راہیں تلاش کریں ۔

مغربی ممالک اور خصوصاً یورپ کے مفکرین نے ان تین چار صدیوں میں اسی قسم کی تنقیدیں کی ہیں اور ان کی روشنی میں اپنی قوم کی بےراہ‌روی کے اسباب کی نشان دہی کر کے اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کی تلافی کی ہے ۔ چنانچہ آج مغرب کا بیشتر حصہ ترقی یافتہ ہو چکا ہے ۔ اس فکری عمل کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ دیگر علوم و فنون کی طرح خود تنقیدی کے فن کی راہ بھی دنیا کو سب سے پہلے مشرق کے ایک مسلمان مفکر ابن خلدون نے دکھائی تھی ۔ الہامی صحیفوں اور خصوصاً قرآنِ حکیم میں قوموں کے عروج و زوال کے بارے میں نہایت واضح اشارات ملتے ہیں ۔ حکمائے یونان ـــــ افلاطون ، ارسطو وغیرہ ـــــ نے بھی اس موضوع پر اظہارِ خیال کیا لیکن تاریخ کی روشنی میں ان تصورات کو ایک سائنس کی شکل میں مرتب کر کے پیش کرنے کی سعادت ابن خلدون ہی کو حاصل ہوئی ۔ البتہ اس کے بعد مغرب میں تاریخ کی تفسیر اور قوموں کے عروج و زوال کے اسباب پر غور ہوتا رہا اور ویچو ، کانٹ ، گبن ، والتیر ، ہیگل ، کارل مارکس ، سپنگلر اور ٹائن بی وغیرہ پیدا ہوئے ۔ اہلِ مشرق زیادہ تر اپنی اقوام کے زوال کے اسباب کا جائزہ لینے کی بجائے مغربی اقوام کے زوال کے مطالعے میں زیادہ دلچسپی لیتے رہے ۔ لیکن بعض مشرقی حکما نے نہایت درد کے ساتھ مشرقی اقوام کی خامیوں کا جائزہ لیا اور شکست و زوال کے اسباب دریافت کرنے کی کوشش کی ۔ یہ کوشش حتی المقدور جاری رہنی چاہیے ۔

اس کتاب میں جو مسائل زیر بحث آئے ہیں ان میں سے اکثر کا تعلق معاشرتی علوم مثلاً فلسفہ ، تاریخ ، فلسفۂ تاریخ ، نفسیات ، عمرانیات ، سیاسیات اور علومِ انتظامیہ وغیرہ سے ہے ۔ میں نے کوشش کی ہے کہ مضامین کو

آسان زبان میں رقم کروں تاکہ میرے معروضات عام تعلیم یافتہ حضرات تک بھی پہنچ سکیں ۔ اگر ان مسائل کو خالص علمی سطح پر بیان کیا جاتا تو بعض اہم نظری موضوعات پر سیرحاصل بحث کا موقع ملتا اور میں زیادہ مطمئن ہوتا ۔ لیکن میرے پیش نظر زیادہ اہم فریضہ یہ تھا کہ قوم کے زیادہ سے زیادہ افراد کے لیے معلومات فراہم کروں ۔ چند اہم مسائل کا تعارف کراؤں اور ان سے متعلق اپنا حاصل فکر عام فہم انداز میں پیش کر دوں ۔ اس لیے اس کتاب میں میرے مخاطب زیادہ تر قوم کے وہ افراد ہیں جنھیں بوجوہ مذکورہ بالا علوم کو تفصیل سے مطالعہ کرنے کا موقع نہ مل سکا ۔ یوں میرا خیال ہے کہ ان صفحات میں فضلا اور متخصصین کو بھی ایسے مباحث مل جائیں گے جو ان کی دلچسپی کا باعث ہوں ۔ میں نے جس دعوت فکر کی جسارت کی ہے وہ عام قارئین کے لیے بھی ہے اور فضلائے کرام کے لیے بھی ۔

دقیق مضامین کو آسان زبان میں بیان کرنے میں جو دشواریاں پیش آئیں وہ اپنی جگہ بہت صبر آزما تھیں ۔ کئی اہم موضوعات کو ترک کرنا پڑا اور متعدد مسائل کی طرف محض اشارہ کرنے ہی پر اکتفا کیا گیا ۔ لیکن ایک اور دشواری یہ تھی کہ بعض مسائل اور نظریات زیادہ وضاحت طلب تھے ۔ اگر اس ضمن میں مفصل مواد پیش کیا جاتا تو اس کے لیے کتاب کی کئی جلدیں درکار ہوتیں ۔ لیکن میری کوشش یہ تھی کہ میرے معروضات ایک ہی جلد کی صورت میں قارئین کی خدمت میں پیش ہو جائیں ۔ چنانچہ میں نے تفصیلات سے گریز کیا ۔ مثلاً بعض نظریات کی تائید میں اقوام عالم کی تاریخ سے مفصل مثالیں دی جا سکتی تھیں ، لیکن اس کے لیے سینکڑوں صفحات کی ضرورت تھی ۔ میں نے تاریخ عالم سے صرف تین جھلکیاں پیش کی ہیں اور ان میں بھی کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات نہ لکھ دی جائے جس سے جذبات بھڑک جائیں (تاریخ کے مطالعے میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے) ۔ مناسب یہی ہے کہ اہل نظر

اپنے مطالعۂ تاریخ کی روشنی میں غور فرمائیں کہ میں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ کہاں تک حق بجانب ہیں -

اس کتاب کے بعض حصے مضامین کی صورت میں اخبارات و رسائل میں شائع ہوئے اور اس کے بعد کتاب کی ترتیب میں منسلک ہوئے - کتاب کے متن میں بعض مقامات پر قارئین کو محسوس ہوگا کہ ایک بات کو دہرایا جا رہا ہے - یہ صحیح ہے - بعض نکات کو ان کی اہمیت کے پیشِ نظر بار بار پیش کیا گیا ہے - یہ تکرار سلسلۂ فکر کو قائم رکھنے اور ابلاغ کو آسان بنانے کے لیے ضروری تھی - کتاب کا آخری حصہ جس میں مفکرین پر تنقید کے بعد میں نے اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے، ۱۹۷۸ع میں مکمل ہوا اور اسی سال میں نے مجلسِ ترقیِ ادب کو دے دیا تھا - کتاب کی اشاعت میں بوجوہ تاخیر ہوئی لیکن اس تاخیر کے بعد جب طباعت شروع ہوئی تو اس کی رفتار اتنی تیز تھی کہ مسودے کے پروف مجھے بھیجے نہ جا سکے - پروف دیکھ لیتا تو بہتر ہوتا لیکن اب میں دل ہی دل میں خوش ہوں کہ ایک نہایت سخت قسم کی دیدہ ریزی سے محفوظ رہا - مجلسِ ترقیِ ادب اور پریس کے عملے سے مجھے توقع ہے کہ ان کی مساعی سے کتاب طباعت کی غلطیوں سے مبّرا ہو گی -

میں جناب احمد ندیم قاسمی صاحب ڈائرکٹر مجلسِ ترقیِ ادب لاہور کا ممنون ہوں جنھوں نے اس کتاب کی اشاعت کا اہتمام کیا اور میری درخواست پر پیش لفظ تحریر فرمایا - اس طرح ایک علمی موضوع سے متعلق ایک عظیم شاعر اور ادیب کے افکار بھی کتاب کی زینت ہیں - میں جناب پروفیسر سعید شیخ صاحب ڈائرکٹر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور کا بھی ممنون ہوں جنھوں نے مسودہ شروع سے آخر تک پڑھا اور مجھے اپنے قیمتی مشوروں سے نوازا - خصوصاً مسلمان فلسفیوں کے افکار سے متعلق کئی مقامات پر میں نے پروفیسر صاحب سے استفادہ کیا ہے -

اور میں ممنون ہوں اس معاشرے کا جس نے خود مفلس رہ کر میرے لیے اعلیٰ تعلیم و تربیت اور غور و فکر کے مواقع فراہم کیے جن

کا فیضان اس کتاب کی شکل میں پیشِ خدمت ہے ۔ اس کتاب کی پذیرائی محدود ہوگی ۔ ترقی یافتہ قوموں میں بھی علمی کتابیں پڑھنے والوں کی تعداد زیادہ نہیں ہوتی ۔ اس لیے قارئین کرام سے میری درخواست ہے کہ میرے معروضات پر غور فرمانے کے بعد اپنے افکار دوسروں تک پہنچائیں ۔ میرے معروضات اہم نہ ہوں لیکن کتاب کا موضوع نہایت اہم ہے ۔ خاص طور پر ان قوموں کے لیے جو شکست کے بعد زوال آمادہ ہو چکی ہیں اور ان کی سالمیت اور بقا معرضِ خطر میں ہے ۔

اسلام آباد

۲۵ اگست ۱۹۷۹ع

بروز عیدالفطر ۱۳۹۹ھ

افتخار حسین

حصہ اول

تاریخ سے تین جھلکیاں

۱- مملکتِ روما

مملکتِ روما (Roman Empire) تاریخ کی عظیم ترین اور طویل ترین مملکتوں میں سے ایک ہے ۔ یہ مملکت کوئی ایک ہزار سال تک قائم رہی ۔ عظمت اور طویل عرصۂ حکومت کے لحاظ سے اہلِ روما (Romans) کا صرف مسلمانوں ہی سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے جن کی حکومت کم و بیش اسی قدر طویل عرصے تک مہذب دنیا کے مختلف حصوں میں قائم رہی ۔ مملکتِ روما اور مسلمانوں کی حکومت میں ایک تاریخی تسلسل یوں بھی نظر آتا ہے کیونکہ مملکت روما نے یونانی تہذیب کے زوال کے تہذیبی خلا کو پُر کیا اور اسلام نے اس تہذیبی خلا کو پُر کیا جو مملکت روما کے زوال سے پیدا ہوا تھا ۔ دونوں آخرکار زوال پذیر ہوئیں اور زوال کے بعض اسباب مملکت روما اور مسلمانوں کے زوال کی تاریخ میں مشترک ہیں ۔ مملکت روما کی نہایت مختصر تاریخ حسب ذیل ہے ۔

مملکت روما کا دارالحکومت ، بلکہ اگر مملکت روما کو ایک تہذیبی تحریک سمجھا جائے تو رومن تہذیب کا گہوارہ شہر روما تھا ۔ روایت یہ ہے کہ شہر روما کی بنیاد ۷۵۳ ق-م میں رکھی گئی ۔ اس کے بعد اہلِ روما نے اپنے ہمسایہ علاقوں کے لوگوں سے اتحاد کر کے ایک قوم کی تشکیل کی ۔ ملوکیت قائم ہوئی ۔ بادشاہوں کا دورِ حکومت مسلسل ۵۰۹ ق-م تک رہا اور سات بادشاہوں نے حکومت کی ۔ ساتویں بادشاہ تارکوین

(Tarquin) کو جس کا اصل نام لاطینی میں Tarquinius تھا، ۵۳۹ ق-م میں جلا وطن کر دیا گیا اور کچھ عرصے تک مملکت روما جمہوریت بنی رہی۔ لیکن اس "جمہوریت" (Republic) میں اقتدار چند حکمرانوں (Consuls) کے ہاتھوں میں تھا۔ اس دور میں اہلِ روما نے کئی فتوحات کیں اور دو سو سال کے عرصے میں سارے اٹلی پر اہلِ روما کا قبضہ ہوگیا۔ اس عرصے میں یونان کی تہذیب زوال پذیر ہو چکی تھی اور اس خلا کو اہلِ روما نے پُر کیا۔ مزید فتوحات ہوئیں۔ سسلی (Sicily)، کورسیکا (Corsica) اور سارڈینیا (Sardinia) پر اہلِ روما کا تسلط قائم ہوا۔ اس کے بعد اہلِ روما نے یونان پر حملہ کر دیا اور مقدونیہ (Macedonian) سلطنت کو تباہ کر دیا۔ اس کے بعد مشرق میں ایشیائے کوچک اور مغرب میں سپین اور گول (Gaul) (جس کے بیشتر حصے کو اب فرانس کہتے ہیں) اہلِ روما کے زیرِاثر آ گئے۔ گول کی فتح کا سہرا زیادہ تر جولیس سیزر (Julius Caeser) کے سر تھا۔ جولیس سیزر ۴۶ ق-م میں ڈکٹیٹر بن گیا لیکن دو سال بعد اسے انٹونی (Antony) نے قتل کر دیا۔ جولیس سیزر کے بعد اس کے بھتیجے آکٹیویس (Octavvs) نے انٹونی اور اس کے ساتھیوں کو شکست دی اور آگسٹس کے لقب سے جولیس سیزر کا جانشین بن گیا۔ آگسٹس (Augustus) کے مرنے کے بعد اہلِ روما نے انگلستان اور سکاٹ لینڈ کو فتح کیا۔ اس طرح آخرکار مملکت روما بحیرۂ روم (Mediterranean Sea) کے گرد و نواح کے تمام ملکوں، شمال مغربی اور جنوبی یورپ، ایشیائے کوچک اور افریقہ کے کچھ حصوں تک پھیل چکی تھی۔ اہلِ روما اکثر مملکتِ روما سے باہر کی طاقتوں سے برسرِپیکار رہے لیکن خود مملکتِ روما میں زیادہ تر امن رہا اور علم و فن میں کافی حد تک ترقی ہوئی۔

آگسٹس کے بعد ٹائی بیریس (Tiberius) سربراہ مملکت ہوا اور اس کے بعد کالی گولا (Caligula)، نیرو (Nero) اور ڈومیٹین (Domitian) بادشاہ ہوئے۔ لیکن مملکت روما کا سنہرا دور ٹراجن (Trajan)، ہیڈرین (Hadrian) اور انٹونائن (Antoninus) بادشاہوں کا دور تھا جسے گبن (Gibbon) نے

تاریخ عالم کا سب سے زیادہ ''خوش قسمت'' دور کہا ہے - اس دور کا سب سے زیادہ مشہور اور کامیاب بادشاہ مارکس اوریلیس (Marcus Aurelius) تھا جس نے اعلٰی درجے کی انتظامی قابلیت کے علاوہ علم و فن کی بہت سرپرستی کی۔ وہ خود صاحبِ تصنیف تھا - کہا جا سکتا ہے کہ مارکس اوریلیس (پیدائش ۱۲۱ء ، وفات ۱۸۰ء) رومن تہذیب کا نقطۂ عروج تھا جس کے بعد مملکتِ روما کا زوال شروع ہوا - مملکت میں لفاق پھیل چکا تھا - اس کے بعد بادشاہ جلدی جلدی قتل ہوتے تھے اور نئے بادشاہ تخت پر بیٹھتے تھے - جب مملکت اندر سے کمزور ہوئی تو بیرونی دشمنوں کو مملکت روما کے خلاف کارروائی کرنے کا موقع ملا - اہلِ روما نے ایک نہایت مؤثر نظامِ حکومت بنا لیا تھا مگر اب مملکت میں افراتفری پھیلنے کی وجہ سے ترک کر دیا گیا - اور یوں بھی وہ نظام حکومت ایک سربراہ مملکت کے لیے تھا - لیکن مملکت میں نااتفاق کی وجہ سے اقتدار کی کشمکش شروع ہو گئی تھی - علاقائی تعصبات پھیل گئے تھے - علاقائی خود مختاری کا شوق مقبول ہوتا جا رہا تھا - چنانچہ مملکت کی مرکزیت ختم ہو گئی اور ایک مملکت روما میں بہ یک وقت تین تین چار چار قیاصرہ حکومت کرنے لگے - اس طرح مملکت کا وہ نظامِ حکومت درہم برہم ہو گیا جسے اہلِ روما نے صدیوں کے تجربے کے بعد مرتب کیا تھا اور جس کی بنیادیں مملکت کی یک جہتی اور سالمیت کی ضامن تھیں - مملکت کی شکست و ریخت کا یہ سلسلہ کچھ عرصے کے لیے کلاڈیس (Claudius) ، اوریلن (Aurelian) اور خصوصاً ڈایوکلیٹین (Dicoletian) (پیدائش ۲۴۵ء وفات ۳۱۳ء) کے عہد میں کم ہوا - ۳۲۳ء میں کنسٹنٹائن اعظم (Constantine the Great) تخت نشین ہوا - اس نے اپنا دارالحکومت روما سے تبدیل کر کے بازنطیہ میں قائم کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بعد مملکتِ روما کے دو ٹکڑے ہو گئے - ایک حصے پر مغرب سے حکومت کی جاتی تھی اور دوسرے پر مشرق سے - اس کے نتائج ظاہر ہیں - ہر طرف سے بیرونی حملے اور زیادہ شدت اختیار کر گئے - اٹلی کو بربر قبائل نے پامال کیا اور روم کی اینٹ

سے اینٹ بجا دی - آخرکار ۴۷۵ع میں آخری رومن بادشاہ رومولس آگسٹس (Romulus Augustus) تخت سے دست بردار ہوا اور اس طرح مملکت روما تقریباً ختم ہوگئی -

جب تعلیم غلاموں کے سپرد کر دی گئی :

اقبال نے کہا تھا : ع

سوادِ رومۃالکبریٰ میں دلّی یاد آتی ہے

میں نے سوادِ رومۃالکبریٰ کو دو بار دیکھا ہے اور مجھے دلّی بہت یاد آئی تھی - دلّی کسی زمانے میں میرا وطن تھا لیکن اب وہ تقابلی تاریخ (Comparative History) کے مطالعے میں میرے لیے ایک دلچسپ موضوع کی حیثیت رکھتا ہے - روما کے آثار قدیمہ کو دیکھ کر دلّی اس لیے یاد آتی ہے کہ یہ دونوں شہر تاریخ کی نہایت عظیم مملکتوں کا مرکز رہ چکے ہیں - غالباً مشرق میں دلی سے بڑی مملکت کبھی قائم نہیں ہوئی اور مغرب میں روما سے بڑی مملکت کبھی قائم نہیں ہوئی - ان دونوں شہروں سے علم و فضل اور تہذیب تمدن کی کرنیں پھوٹیں جنھوں نے مشرق اور مغرب کو صدیوں تک منور کیا اور دونوں شہروں نے عظمت کا زوال بھی دیکھا اور اس طرح دیکھا جس کی مثال تاریخ میں نہیں ملتی -

اس وقت دلی اور روما کی تاریخ کا تقابل مقصود نہیں - میں صرف روما کا کچھ ذکر کروں گا - سوادِ رومۃالکبریٰ میں میں نے جو کچھ دیکھا اس میں وہ پہلو زیادہ اہم ہے جس پر تاریخ میں طنز ملتا ہے - میں نے وہ اکھاڑے بھی دیکھے جہاں رومن انسانوں کو انسانوں سے لڑواتے تھے اور اس طرح لڑواتے تھے کہ دو آدمی اس وقت تک لڑتے رہیں جب تک ایک دوسرے کو قتل نہ کر دے - میں نے وہ مقامات بھی دیکھے ہیں جہاں انسانوں کو شیروں کے آگے ڈال دیا جاتا تھا - میں نے وہ فورم بھی دیکھا ہے جہاں روما کے اہم سیاسی مسائل پر بحثیں ہوتی تھیں اور عوام کے نمائندے ایسی موثر تقریریں کرتے تھے جو تاریخ اور

ادب کا حصہ بن چکی ہیں ۔ میں نے وہ مقام بھی دیکھا ہے جہاں جولیس سیزر کو قتل کیا گیا تھا اور سیزر نے دوستی اور دشمنی کی ساری المیہ داستان ایک جملے میں بیان کر دی تھی ۔ بات یہ تھی کہ شہنشاہ جولیس سیزر پر قاتلانہ حملے کے وقت بہت سے لوگ وار کر رہے تھے لیکن جب سیزر کے دوست بروٹس (Brutus) کی تلوار نے بھی اس کے جسم کو زخمی کیا تو جسم کے مقابلے میں سیزر کے دل کو زیادہ تکلیف ہوئی اور اس نے کہا :

''بروٹس کیا تم بھی ! ؟ . . .''

اور پھر میں نے وہ مقام بھی دیکھا جہاں مارک انتونی نے سیزر کی لاش پر وہ تاریخی تقریر کی تھی جسے شیکسپئر کے تصور نے تاریخ اور ادب کے لیے محفوظ کر لیا ۔ بہت سے لوگ سیزر کے قتل سے خوش تھے کیونکہ کسی وجہ سے وہ سیزر سے خفا ہو گئے تھے ۔ یہ لوگ بروٹس سے خوش تھے خصوصاً اس لیے کہ سیزر کے قتل کے بعد بروٹس نے ایک تقریر کی تھی جس میں اس نے دلیل پیش کی تھی کہ اس نے سیزر کو کیوں قتل کیا تھا ۔ بروٹس نے سیزر کو ایک مطلق العنان جاہ طلب حکمران قرار دیا تھا اور کہا تھا :

''میں سیزر سے کم محبت نہیں کرتا ، لیکن میں روم سے زیادہ محبت کرتا ہوں ۔''

سامعین عوام پر بروٹس کی تقریر کا جادو چل گیا تھا ۔ وہ سب بروٹس کی خطابت سے مسحور ہو کر سیزر کے خلاف نعرے لگا رہے تھے ۔

اس موقع پر سیزر کے ہمدرد مارک انٹونی نے سیزر کی لاش پر عوام کو مخاطب کیا ۔ دشواری یہ تھی کہ اگر مارک انٹونی سیزر کی تعریف میں ایک جملہ بھی کہتا تو سامعین اسے سننے کے لیے تیار نہ ہوتے بلکہ عین ممکن تھا کہ مارک انٹونی ہی کو قتل کر ڈالتے ۔ لیکن مارک انٹونی نے ایک تاریخی تقریر کی اور عوام کی نفسیات کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہوئے

اس نے شروع اس طرح کیا کہ عوام کو طیش نہ آئے۔ مارک انٹونی نے کہا :

"میں سیزر کو دفن کرنے آیا ہوں۔ اس کی تعریف کرنے نہیں آیا۔" اس پر مشتعل عوام قدرے خاموش ہوئے تو انٹونی نے ایک اور نفسیاتی پہلو اختیار کیا۔ اس نے کہا :

"لوگوں کے کیے ہوئے برے کام ان کے بعد بھی زندہ رہتے ہیں لیکن ان کی نیکیاں ان کے ساتھ دفن ہو جاتی ہیں۔ سیزر کے ساتھ بھی ایسا ہی ہونے دیجیے۔"

اور اس طرح ایک نہایت ملوکیت کنائے میں انٹونی نے سیزر کی نیکیاں بھی عوام کو یاد دلادیں۔ پھر اس نے سیزر کے قاتل بروٹس کا ذکر اس طرح بار بار کیا جیسے شیکسپئر کے قلم نے ادب کا شہ پارہ بنا دیا۔ انٹونی نے کہا کہ "بروٹس صاحب کہتے ہیں کہ سیزر جاہ طلب تھا۔ بروٹس ایک قابلِ عزت ہستی ہیں اس لیے ٹھیک ہی کہتے ہوں گے۔ اگر سیزر جاہ طلب تھا تو یہ ایک بڑی خامی تھی اور اس خامی کا کفارہ سیزر نے موت سے ادا کر دیا۔ لیکن جب بھی غریب عوام روئے ہیں تو سیزر ان کے ساتھ رویا ہے۔ ایک جاہ طلب دل تو سخت ہوتا ہے، پھر سیزر کیسے رویا۔ لیکن بروٹس صاحب کہتے ہیں کہ سیزر جاہ طلب تھا، وہ ٹھیک ہی کہتے ہوں گے کیونکہ بروٹس ایک قابلِ عزت انسان ہیں۔"

اور اس طرح بروٹس کے بارے میں "قابلِ عزت" کا لفظ تعریف سے طنز کی حیثیت اختیار کرتا چلا گیا۔

پھر انٹونی نے یاد دلایا کہ بادشاہ بننے سے پہلے تین بار اس نے سیزر کو تاجِ شاہی پیش کیا لیکن اس نے تینوں بار اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ کیا یہ جاہ طلبی تھی؟ لیکن بروٹس کہتے ہیں کہ سیزر جاہ طلب تھا (تو وہ ٹھیک ہی کہتے ہوں گے) کیونکہ بروٹس ایک "قابلِ عزت" انسان ہیں۔

اب عوام کا رد عمل بدل چکا تھا ۔ انھیں سیزر کی موت کا غم اور بروٹس کی نیت پر شبہ ہو چلا تھا ۔

انٹونی نے اپنی بلیغ خطابت جاری رکھی ۔ اس نے عوام کو یاد دلایا کہ اسی سیزر سے کبھی آپ محبت کرتے تھے ۔ کیا آج اس کی موت پر آنسو بھی نہیں بہائیں گے ؟ اور اس طرح آہستہ آہستہ مارک انٹونی نے عوام کے مجمع کو سیزر کا ہمدرد اور بروٹس کا مخالف بنا لیا ۔ اور جب انٹونی کی تقریر ختم ہوئی تو جو عوام کچھ دیر پہلے سیزر کے خلاف نعرے لگا رہے تھے ، وہی عوام اب سیزر کی حمایت میں نعرے لگا رہے تھے اور بروٹس کا گھر جلانے کا مطالبہ کر رہے تھے ۔

عوام ! بے چارے بھولے عوام ! ! جو آج بھی اتنے ہی بھولے ہیں جتنے آج سے دو ہزار سال قبل مملکت روما کے عروج کے زمانے میں تھے یا اس سے بھی بہت پہلے ! ! !

میں نے اس واقعے کا ذکر یہاں اس لیے کیا ہے کہ اس میں اہل روما کے کردار کی کئی جھلکیاں مل جاتی ہیں ۔ شہنشاہی کا عروج و زوال ، امراء کی سازش ، دوستی ، منافقت ، دھوکا اور دشمنی ، علمیت کی بجائے خطابت اور بلاغت کا اثر اور بے چارے عوام کا بھولپن ۔ مملکتِ روما کے زوال کی داستان کے بیان میں ان پہلوؤں کی کسی قدر وضاحت ہو جائے گی ۔

مملکتِ روما حضرت مسیح کی پیدائش سے ذرا پہلے قائم ہوئی اور آں حضرت پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ولادت سے قبل زوال آمادہ ہو کر ختم ہو گئی ۔ البتہ اس کے چند چھوٹے چھوٹے ٹکڑے باقی رہ گئے جو چند صدیوں بعد تک قائم رہے ۔ مملکت روما نے یورپ کے تمدن پر گہرے اثرات چھوڑے ہیں اور یورپ کے علاوہ دیگر ملکوں اور قوموں نے بھی رومن تہذیب سے کسی نہ کسی شکل میں استفادہ کیا ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ رومن امپائر ایک ایسی مملکت اور سلطنت تھی جس کے عروج کے زمانے میں سارا جنوبی یورپ ، شمالی افریقہ (مصر وغیرہ) اور مغربی ایشیا کا

کچھ حصہ ایک شہنشاہ کے زیر نگیں آ گیا تھا جس کا دارالخلافہ روما تھا ۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ تھی کہ تہذیبی اور ثقافتی نقطہ نظر سے بہت حد تک یہی ممالک اس زمانے میں ترقی یافتہ تھے ۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ روما کا شہنشاہ سیزر کسی زمانے میں تقریباً ساری مہذب دنیا پر حکومت کرتا تھا ۔ ہندوستان میں عظیم موریا سلطنت اشوک جیسا عظیم شہنشاہ پیدا کر کے ختم ہو چکی تھی ۔ سکندر اعظم کے حملے کے بعد اس زمانے میں یونانی نژاد حکمران ہندوستان کے شمال مغربی حصے پر حکومت کر رہے تھے ۔ لیکن یہ دور ہندوستان میں تہذیبی خلا کا دور تھا ۔ یونان ، وادیٔ سندھ ، چین ، ایران ، دجلہ و فرات اور نیل کی تہذیبیں عروج پر پہنچ کر زوال آمادہ ہو چکی تھیں ۔ گویا مجموعی طور پر دنیا میں ایک ایسا تہذیبی خلا پیدا ہو گیا تھا جسے مملکت روما نے پُر کیا ۔

مملکتِ روما پانچ سو سال سے بھی کچھ زیادہ عرصہ قائم رہی ۔ اس میں ابتدائی دو سو سال میں اسے عروج حاصل ہوا اور باقی تین سو سال میں وہ رو بہ زوال رہی ۔ اس عرصے میں چونکہ دنیا کے کئی ممالک اور تہذیبیں مملکت میں شامل رہیں اس لیے مشرق اور مغرب کی کئی ثقافتی اور تہذیبی تحریکیں ایک دوسرے سے مل کر ہم آہنگ ہوئیں ۔ یونانی تہذیب کچھ حد تک اثر انداز ہوئی لیکن یونان کے علمی سرمائے (ارسطو کی تصنیفات وغیرہ) سے مملکت روم زیادہ آشنا نہ ہو سکی ۔ یونان کے علمی سرمائے سے یورپ کو روشناس کرانے کا کام صدیوں بعد مسلمان مفکرین نے انجام دیا جو بعد میں یورپ کی نشاۃِ ثانیہ کی بنیاد بنا ۔ لیکن مملکت روما نے دنیا کو بہت کچھ دیا ۔ رومن قانون اس قدر جامع تھا کہ دو ہزار سال گذرنے کے بعد یورپ میں اور دنیا کے دیگر ممالک میں بھی (جس میں پاکستان بھی شامل ہے) رومن قانون بنیادی حیثیت رکھتا ہے ۔ رومن فنِ تعمیر کو کسی حد تک یونان سے متاثر ہوا لیکن اس میں بھی نئی

راہیں نکالی گئیں اور آج بھی یورپ کے مختلف ممالک میں رومن فن تعمیر کے شہ پارے اہلِ ذوق سے داد و تحسین حاصل کرتے ہیں ۔ طرزِ حکومت میں اہلِ روما نے افلاطون کی مثالی جمہوریت تو قائم نہیں کی لیکن شہنشاہیت میں بھی جمہوریت کی گنجائش پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ سینیٹ (Senate) جو پہلے محض امراء کا نمایندہ گروہ سمجھی جاتی تھی ، اس میں کچھ حد تک عام لوگوں کو بھی نمایندگی حاصل ہوئی ۔ مملکت روما کا ایک نہایت اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے انتظامیہ میں اصلاح کی اور اسے اس قابل بنایا کہ اس قدر طویل و عریض مملکت کا نظام بہتر طریقے پر چل سکے ۔ چنانچہ جاہ طلب صوبائی گورنروں کو ہٹا کر ایسے افسر مقرر کیے گئے جو براہ راست شہنشاہ کے زیر حکم ہوں ، اور اس طرح سب سے پہلے مملکت روما نے ضلع کی انتظامیہ کا تصور دیا جسے صدیوں بعد بھی فرانس اور دیگر ممالک میں قابل عمل اور مفید تسلیم کیا گیا ۔ چنانچہ فرانس کے حاکم ضلع یعنی پریفیکٹ (Prefect) قدیم رومن اصول پر ہی کام کرتے ہیں اور پاکستان اور ہندوستان میں ڈپٹی کمشنر کے فرائض بھی بنیادی طور پر وہی ہیں جو دو ہزار سال قبل مملکت روما میں حاکم ضلع کے تھے ۔

دنیا اور خصوصاً یورپ کے ادب پر اہل روما کے اثرات بہت دور رس ہیں ۔ لاطینی زبان کو فروغ حاصل ہوا اور یہ زبان اس منزل پر پہنچی کہ اسے فرانسیسی ، اطالوی ، ہسپانوی اور دیگر کئی یورپی زبانوں کی ''ماں'' کہا جاتا ہے ۔ لاطینی زبان پوری مملکت روما کی رابطے کی زبان بن گئی یا دوسرے الفاظ میں اس دور میں مہذب دنیا کی علمی اور تہذیبی زبان بن گئی ۔ آج یورپ کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ ، قواعد ، حتٰی کہ افکار تک لاطینی زبان کے مرہون منت نہ ہوں ۔ غرض اس عظیم ، وسیع ، طاقت ور اور پُرشکوہ مملکت نے بساطِ عالم پر ایسے نشانات چھوڑے ہیں جو کبھی نہیں مٹ سکتے ۔

لیکن اس قدر عظیم ، وسیع ، طاقت ور اور پُرشکوہ مملکت کو زوال

کیسے آ گیا اور وہ کیسے مٹ گئی ؟ یہ روداد بیان کرنے کے سلسلے میں گبن کی کتاب Decline and fall of the Roman Empire تاریخِ عالم ہی کا نہیں بلکہ عالمی ادب کا ایک عظیم شہ پارہ تسلیم کی جاتی ہے ۔ اس موضوع پر گبن سے پہلے اور بعد متعدد مغربی مفکرین اور مورخین نے کتابیں لکھیں لیکن گبن کی کتاب کی علمی اور ادبی حیثیت مسلّم ہے ۔ مملکت روما کے زوال کی داستان اور اس کے اسباب پر بہت بحث کی جا چکی ہے لیکن اگر مغربی مفکرین کے افکار عالیہ کے بعد مشرق کے اہلِ قلم بھی اس پر غور کریں تو کیا مضائقہ ہے ۔ ممکن ہے اس موضوع پر کچھ نئے زاویوں سے روشنی ڈالی جا سکے اور کچھ نئے پہلو اجاگر ہوں اور اہلِ مشرق اس عظیم مغربی مملکت کے زوال سے کچھ سبق حاصل کر سکیں ۔ میں اسی جذبے کے تحت اس موضوع پر لکھ رہا ہوں ۔

سب سے پہلے میں ایک دلچسپ بات کا ذکر کروں گا جو مجھے مملکت روما کے زوال کے مطالعے میں نظر آئی ۔ اہلِ روما خصوصاً اپنے زوال کے دور میں علم و حکمت میں کم دلچسپی رکھتے تھے اور سپہ گری ، فنونِ لطیفہ ، شاعری ، خطابت ، موسیقی ، فنِ تعمیر اور کھیل تماشے کی طرف زیادہ راغب ہو گئے تھے ۔ چنانچہ معلمی پیشہ جو یونانی تہذیب میں چند وقیع ترین پیشوں میں شمار کیا جاتا تھا ، اب ایک حقیر پیشہ تصوّر کیا جانے لگا تھا ۔ جب علم ہی کی قدر کم ہو گئی تو معلمی کی قدر کیا رہتی ۔ لہٰذا اہل روما کے بہترین افراد سپاہی ، اعلٰی افسر ، شاعر ، مقرر اور مختلف قسم کے ایکٹر اور کھلاڑی بن گئے اور تعلیم و تدریس کا کام غلاموں کے سپرد کر دیا گیا ۔ جی ہاں ! اس زمانے میں ہر کھاتے پیتے گھر میں غلام ہوتے تھے ۔ ان میں اکثر غلام اعلٰی تعلیم حاصل کر لیتے تھے کیونکہ یہ کام بڑے لوگ نہیں کرتے تھے ۔ لکھنے پڑھنے کا کام اکثر غلاموں کے سپرد تھا ۔ چنانچہ غلام ہی معلم ہوتے تھے اور شب و روز اپنے آقا کی خدمت کرنے کے ساتھ ساتھ بچوں کو پڑھاتے بھی تھے ۔ غلاموں کو سزائیں دینا اور کوڑے مارنا عام تھا ، اس لیے اکثر اوقات

شاگرد کچھ دیر غلاموں سے پڑھتے تھے اور باقی وقت اکثر اپنے علام استادوں کو کوڑے مارتے تھے[1] ۔ علم و حکمت کی اس توہین کے کیا اثرات ہوئے ، یہ آیندہ سطور میں بیان کیے جائیں گے ۔

جب الفاظ کے حسن نے علم کی روح کو چھپا لیا :

مملکتِ روما میں زیادہ تر یونانی اور لاطینی زبان کا رواج تھا ۔ شروع شروع میں مملکت کے اہلِ علم نے دونوں زبانوں پر عبور حاصل کیا اور شعرا نے خاصے اعلیٰ معیار کا ادب پیش کیا ۔ مدرسوں میں لاطینی اور یونانی زبان کی تعلیم دی جاتی تھی اور ان کے علاوہ ابتدائی ریاضی کے درس بھی ہوتے تھے ۔ اس طرح کے مدرسے دیہاتوں میں بھی قائم تھے جن میں غریبوں کے بچے تعلیم حاصل کرتے تھے ۔ بعض مدرسوں میں شارٹ ہینڈ کی تعلیم بھی ہوتی تھی تاکہ لڑکے دفتروں میں کلرک بن سکیں ۔ یہ مدرسے سرکاری نہیں ہوتے تھے بلکہ زیادہ تر اساتذہ شاگردوں سے فیس وصول کر کے بسر اوقات کرتے تھے ۔

غریبوں کے بچوں کے لیے یہی انتظام تھا لیکن امیروں کے بچے زیادہ تر تعلیم گھر پر ہی حاصل کرتے تھے ۔ گھر میں استاد ملازم رکھے جاتے تھے جن کا معیار آہستہ آہستہ گرتا گیا ، اور جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا ، آخری زمانے میں تعلیم کا کام غلاموں کے سپرد کر دیا گیا ۔ گھر کی تعلیم کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے امیروں کے بچے پروفیسروں کے پاس جاتے تھے تاکہ ''گرامر'' کا درس لیں ۔ اس زمانے میں ''گرامر'' کا لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا تھا جس معنی میں ادب یا ''لٹریچر'' آج کل استعمال ہوتا ہے ۔ چنانچہ آج کل ''گرامر اسکول'' کی اصطلاح دراصل قدیم رومن زبان کی اصطلاح ہے جو انگریزوں کی معرفت ہم تک پہنچی ہے ۔ ہمارے گرامر اسکولوں میں صرف گرامر ہی نہیں دیگر مضامین بھی پڑھائے جاتے ہیں ۔ کچھ اسی قسم کا تصور ''گرامر'' کے بارے میں قدیم روما میں بھی تھا ۔

۱- دیکھیے Fisher کی کتاب A History of Europe ، لندن (باب ہشتم) ۔

البتہ مضامین ذرا مختلف ہوتے تھے جن کا میں ابھی ذکر کروں گا ۔

گرامر کے پروفیسر عموماً بڑے شہروں میں ہوتے تھے اور ان کی فیس عام اساتذہ کے مقابلے میں چار یا پانچ گنا زیادہ ہوتی تھی ۔ نصاب زیادہ تر یونانی اور لاطینی ادب تک محدود ہوتا تھا ۔ پڑھانے کا طریقہ خاصا مشکل تھا ۔ طالب علموں کو قواعد کے اصول یاد کروائے جاتے تھے ، گردانیں رٹوائی جاتی تھیں اور پھر ان اصولوں اور گردانوں کے استعمال کو مثالوں کے ذریعے سمجھایا جاتا تھا ۔ لیکن اس کے لیے بھی عموماً عقل سے زیادہ حافظے کا استعمال زیادہ کارآمد ثابت ہوتا تھا ۔ قدیم یونانی اور لاطینی ادب میں سے اقتباسات کا مطلب بیان کیا جاتا تھا اور خوب صورت الفاظ ، محاورے اور تراکیب کے استعمال کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی ۔ اکثر اوقات اس طالب علم کو بہتر سمجھا جاتا تھا جو زیادہ سے زیادہ ادب پاروں کو حفظ کر کے سنا سکے ۔

گرامر (یا ادب) کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد طالب علم بلاغت یا خطابت کے پروفیسر کے پاس جاتا تھا ۔ خطابت کے پروفیسر طلبا کو فصیح و بلیغ جملے لکھنا اور بولنا سکھاتے تھے اور آہستہ آہستہ مضامین لکھنے اور تقریریں کرنے کی مشق کرواتے تھے ۔ لیکن ان مضامین اور تقریروں کا موضوع نہایت غیر حقیقی ہوتا تھا ۔ اکثر اوقات قدیم اساطیر ، خرافات اور فوق‌الفطرت موضوعات پر طویل مضامین ، نظمیں ، مرثیے اور جوشیلی تقریریں لکھوائی جاتی تھیں ، اور ان کو سامعین کے سامنے موثر انداز میں پیش کرنے کی مشق کرائی جاتی تھی ۔ شاعری پر سب سے زیادہ زور دیا جاتا تھا ۔ خیال کیا جاتا تھا کہ علمی اور تہذیبی ترقی صرف شاعری ہی سے ممکن ہے ۔ تعلیم کے اس درجے کی تکمیل کے بعد طالب علم کو تعلیم یافتہ اور مہذب قرار دے دیا جاتا تھا ۔ شرفا کی تعلیم کا معیار عموماً اتنا ہی ہوتا تھا ۔

معدودے چند افراد ، جو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنا چاہتے تھے ، وہ روما ، قسطنطنیہ ، ایتھنز ، سکندریہ وغیرہ جاتے تھے جہاں ایسے مدارس

موجود تھے جن میں اعلٰی بلاغت کے علاوہ بعض دیگر علوم کی تعلیم بھی دی جاتی تھی: مثلاً روما، قسطنطنیہ اور ایتھنز میں فلسفے اور قانون کی تعلیم دی جاتی تھی۔ قانون کے لیے روما ہی مشہور تھا، جبکہ ریاضی اور طب کے لیے سکندریہ مختص تھا۔ ان شہروں میں پروفیسروں کو مقامی حکومت کی طرف سے تنخواہ دی جاتی تھی۔ ان مدارس میں تعلیم کا معیار اچھا تھا لیکن مملکت روما کے دورِ زوال میں یہ معیار بھی گرتا چلا گیا۔

مذکورہ بالا حقائق سے ظاہر ہوگا کہ مملکتِ روما کا (خصوصاً اس کے دورِ زوال میں) نظام تعلیم کس قدر ناقص تھا۔ پہلی بات تو یہ تھی کہ غریب عوام کے بچوں کے لیے صرف نہایت ادنٰی معیار کی تعلیم حاصل کرنا ممکن تھا۔ اعلٰی تعلیم صرف امراء کی اولاد کے لیے مختص تھی۔ یہ اور بات ہے کہ امرا اور ان کے بچوں کو اعلٰی تعلیم سے شاذ ہی دلچسپی ہوتی تھی۔ لیکن ایک نہایت اہم کمزوری نظامِ تعلیم کی یہ تھی کہ ابتدا سے لے کر اعلٰی تعلیم تک زیادہ تر اہمیت ادب اور خطابت جیسے مضامین کو دی جاتی تھی۔ تاریخ، جغرافیہ اور سائنس وغیرہ کے مضامین کی تعلیم عام نہیں تھی۔ یہاں ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ مملکتِ روما کے اربابِ فکر کو سائنسی علوم سے ناواقفیت کی کوئی معقول وجہ نہیں تھی۔ تین صدی قبل افلاطون ''جمہوریہ'' لکھ چکا تھا اور ارسطو نے بیشتر سائنسی علوم کی بنیاد رکھ دی تھی۔ اہلِ روما یونانی زبان جانتے تھے لیکن افسوس ہے کہ انھوں نے یونانی ادب میں تو دلچسپی لی لیکن یونانی علوم کی طرف توجہ نہ کی۔ چنانچہ اس دور کے مورخ اور مفکر پلینے (Pliny) نے بھی افسوس کیا ہے کہ ''اس امن کے زمانے میں بھی، جبکہ ہمارا شہنشاہ علم و ادب کی ترقی کا خواہاں ہے، ہمارے اہلِ فکر نے بنیادی تحقیق میں کوئی دلچسپی نہیں لی، حتٰی کہ ہمارے پیش رو اہلِ علم کی دریافتوں کا بھی مطالعہ نہیں کیا۔''

بات یہ تھی کہ مملکتِ روما میں ایک جاگیردارانہ اور غیر جمہوری

نظام رائج تھا ۔ قدر و منزلت کے معیار وہی تھے جو ایسے معاشرے میں پروان چڑھتے ہیں ۔ ایسے افراد کی قدر کی جاتی تھی جو امرا کو آسانی سے خوش کر سکیں ۔ اس کی ایک آسان ترکیب یہ ہو سکتی ہے کہ گفتگو کو دل آویز اور تقریر کو موثر بنایا جائے ۔ علمی مباحث سے امرا خوش نہیں ہوتے اس لیے علمی مشاغل کی ضرورت نہیں ہے ۔ اور پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خوبصورت الفاظ خود ایک سحر کا اثر رکھتے ہیں ۔ وہ سننے والے ہی کو نہیں بلکہ بولنے والے کو بھی محظوظ کرتے ہیں ۔ مقفیٰ نثر ، مترنم شعر ، فقرے بازی ، چٹکلے اور مختلف طرح کی عبارت آرائی ایک نشہ ہے جس کی عادت پڑ جائے تو مشکل سے چھوٹتی ہے ۔ کوشش یہ ہوتی ہے کہ معنی سے زیادہ الفاظ کی تلاش کی جائے اور اگر خوبصورت الفاظ مل جائیں تو پھر معنی اور موضوع کی صحت کی پروا نہ کی جائے ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ الفاظ کا حسن علم کی روح کو چھپا لیتا ہے اور قوم پر ایک طویل سرور کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو بعض اوقات صدیوں تک قائم رہتی ہے ۔ کچھ اسی قسم کی کیفیت اہل ِ روما پر بھی طاری ہوئی ۔ وہ الفاظ کے حسن اور خطابت کے سحر سے کچھ اس طرح متاثر ہوئے کہ پہلے مسحور ہوئے ، پھر مسرور ہوئے اور آخر میں خوابیدہ ہو گئے ۔ اس طرح وہ ایک ہزار سال تک خوابیدہ رہے اور ان کے ساتھ سارا یورپ محو خواب رہا ۔

مغربی مورخین گبن سے لے کر مائیکل گرانٹ اور جونز تک متفق ہیں کہ مملکت روما کے زوال میں ناقص نظام ِ تعلیم ، علوم سے بے اعتنائی اور شوق ِ خطابت کو بہت دخل ہے ۔ خالص ادبی تربیت اور شوق ِ خطابت کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل روما علوم عقلیہ کی طرف توجہ نہ دے سکے ۔ کوئی بڑا فلسفی ، سیاستدان ، ماہر اقتصادیات یا سائنسدان پیدا نہ ہو سکا ۔ شعر و ادب اور شوق ِ خطابت کے علاوہ صرف ایک موضوع ایسا ہے جس پر اہل ِ روما نے توجہ کی اور اس میں امتیاز حاصل کیا ۔ وہ موضوع قانون ہے ۔ اس توجہ کی وجہ یہ تھی کہ رومن شہنشاہوں نے دیکھ لیا تھا کہ

مملکت محض فتوحات کی طاقت پر قائم نہیں رہ سکتی - اس کے لیے ایک اچھی فوج ہی کی نہیں بلکہ اچھی سول انتظامیہ کی بھی ضرورت ہے ، اور انتظامِ مملکت کے لیے اچھے قانون کی ضرورت ہے - چنانچہ اس ضمن میں اہلِ روما نے پریفیکٹ (Prefect) کا عہدہ قائم کیا ، یعنی ایسا بااختیار افسر جو شہنشاہ کا نمائندہ ہوتا ہے اور مرکز کے دوردراز مقامات پر جا کر حکومت کا نظام چلاتا ہے - یہی عہدہ فرانس میں بھی قائم رہا اور اب بھی قائم ہے ، اور اسی اصول کے تحت انگریزوں نے ہندوستان میں ڈپٹی کمشنر کا عہدہ قائم کیا تھا جو کسی نہ کسی صورت میں اس برصغیر میں اب بھی قائم ہے - انتظامِ مملکت کو چلانے کے لیے قانون کی ضرورت تھی - چنانچہ رومن مفکرین نے بنیادی قانون کے وہ اصول معین کیے جو آج تک دنیا کے بیشتر ممالک (مع پاکستان) میں رائج ہیں -

ان حقائق سے ظاہر ہوتا ہے کہ رومن قوم میں عقل و فراست کی کمی نہ تھی - وہ اپنے لیے فوری مسائل کا حل تلاش کر لیتے تھے اور نہایت اچھا حل تلاش کر لیتے تھے - لیکن قوموں کے زندہ رہنے کے لیے صرف فوری مسائل کا فوری حل تلاش کرنا ہی کافی نہیں ہوتا - قوم کے اہلِ فکر کی نظر بہت دوربیں ہونی چاہیے تاکہ وہ اندازہ کر سکیں کہ آئندہ دس بیس پچاس برسوں میں کیا ہونے والا ہے یا ہو سکتا ہے - یہ دوربینی تجربے ، حقیقت پسندی اور ان علوم کے مطالعے سے حاصل ہوتی ہے جو فکرِ انسانی کا ماحصل ہیں اور تجربے اور تعقل کا نچوڑ - شعر و ادب ، موسیقی ، خطابت وغیرہ روح انسانی کی غذا ہیں اس لیے ضروری ہیں - لیکن اگر ان کی خاطر علوم عقلیہ کی طرف توجہ نہ دی جائے تو اس کے نتائج تباہ کن ہوتے ہیں - اہلِ روما نے ان عوامل میں توازن پیدا نہیں کیا اس لیے اتنی عظیم مملکت زوال آمادہ ہوئی اور پھر ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی -

مسیحیت کی غلط تعبیر :

قدرت نے انسان کو بے حساب نعمتیں عطا کیں جن سے انسان صدیوں

سے استفادہ کر رہا ہے ۔ لیکن یہ بھی قانونِ قدرت ہے کہ ان نعمتوں میں سے کوئی نعمت ایسی نہیں جس کے غلط استعمال سے انسان کو نقصان نہ پہنچ سکتا ہو ۔ ہوا اور پانی ہی کو لے لیجیے ؛ یہ نعمتیں عموماً کسی کاوش کے بغیر انسان کو حاصل ہو جاتی ہیں اور ان کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا لیکن ہوا یا پانی ضرورت سے زیادہ مقدار میں انسان کے جسم میں داخل ہو جائیں تو یہی نعمتیں موت کا سبب بن سکتی ہیں ۔ انسان کی پانچ ہزار سالہ تاریخ اور ماقبل تاریخ کے دور میں انسان نے قدرت کی عطا کردہ نعمتوں سے فائدہ بھی اٹھایا اور ان کے غلط استعمال سے نقصان بھی ۔ مثلاً انسان نے آگ کے فوائد بھی دیکھے اور نقصانات بھی ۔ آج بھی دیکھیے کہ بجلی جو ہر انسان کو روشنی اور فرحت عطا کرتی ہے ذرا سی بداحتیاطی کی وجہ سے فوری موت کا سبب بن جاتی ہے ۔

قدرت کی عظیم نعمتوں میں سے ایک نعمت دین و مذہب بھی ہے ۔ بلا مبالغہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسان کے کردار کو سنوارنے اور اسے مہذب زندگی کے آداب سکھانے اور ذہنی سکون عطا کرنے میں جتنا حصہ مذہب کا ہے کسی اور فکری عمل کا نہیں ۔ انسان نے مہذب زندگی گزارنے کے لیے قوانین وضع کیے اور ان پر عمل درآمد کرنے کے لیے محاسب اور پولیس کا انتظام کیا ۔ لیکن انسانی زندگی میں ایسے لمحات بھی آتے ہیں جب وہ تنہا ہوتا ہے اور اس کے جرم کو دیکھنے والا کوئی نہیں ہوتا ۔ ایسی صورت میں صرف مذہب یعنی خوف خدا ہی اسے جرم سے روک سکتا ہے ۔ اس کے علاوہ ہر عہد میں دنیا کے کروڑوں انسان ایسے تھے جن تک علم کی روشنی اچھی طرح نہیں پہنچ سکی اور وہ ایک مہذب معاشرے میں اچھے اور برے افعال میں تمیز کرنے کے قابل نہیں تھے ۔ لیکن علم کی اس تاریکی کو بھی مذہب نے (چاہے وہ کسی شکل میں ہو) دور کیا اور بہت حد تک انسان کو تہذیب کی ان اقدار سے روشناس کرایا جو کسی اور ذریعے سے ممکن نہ تھا ۔

یہ ہیں مذہب کے وہ احسانات جن کا صدیوں سے انسان مرہون منت ہے اور شاید ہمیشہ رہے گا ۔

لیکن افسوس ہے کہ حضرت انسان نے مذہب جیسی نعمت کو بھی اکثر اپنی کج فہمی ، تنگ نظری اور خود غرضی سے آلودہ کیا اور مذہب سے وہ کام لیا جو مذہب کا مقصد کبھی نہیں ہو سکتا تھا ۔ یعنی مذہب کو استحصال ، ظلم و تشدد ، جلب منفعت ، تاریک جوئی ، رجعت پسندی ، استعمار اور زرگری کے لیے استعمال کیا ۔ اس کے نتیجے میں بعض اوقات تو مذہب اور ریاست دونوں تباہ ہوگئے اور بعض اوقات مذہب کو عروج حاصل ہوا اور ریاست تباہ ہوگئی ۔ مملکت روما کا زوال موخرالذکر تباہی کی ایک نہایت عبرت ناک مثال ہے ۔ چنانچہ مشہور انگریز مورخ ایڈورڈ گبن لکھتا ہے کہ ”میں نے مملکت روما کے زوال کی تاریخ میں مذہب اور بربریت کی فتح کی داستان بیان کی ہے ۔“

گبن کا یہ جملہ طنز اور بے رحم حقیقت پسندی کی وجہ سے ایک کلاسیکی جملہ تسلیم کیا جاتا ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ گبن نے اپنی مشہور کتاب (Decline and Fall of the Roman Empire) میں مملکت روما کے زوال کے اسباب میں مسیحیت کی غلط تعبیر کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے اور اہل کلیسا پر جا بجا ایسا لطیف طنز کیا ہے کہ بہت سے مذہبی رہنما اور مورخین گبن سے خفا رہے ہیں اور اس کی مخالفت کرتے رہے ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ گبن نے مذکورہ بالا کتاب اٹھارویں صدی میں لکھی تھی جب کہ یورپ کے اہل فکر و قلم نے اہل کلیسا کے ظلم و استبداد اور استعماریت کے خلاف بغاوت کر دی تھی ، اس لیے یہ فطری امر تھا کہ گبن بھی اس انداز فکر سے متاثر ہوتا ۔ لیکن گبن کی تحریر میں کلیسا کے خلاف وہ اشتعال انگیز راست اقدام نہیں ملتا جو مثلاً فرانسیسی مفکر والتیر (Voltaire) کے ہاں ملتا ہے ۔ گبن نے نسبتاً زیادہ ضبط و تحمل سے کام لیا اور اہل کلیسا کو صاف صاف برا بھلا کہنے کے بجائے یا تو طنزِ لطیف کا انداز اختیار کیا

یا واقعات کو یہ جان کر من و عن پیش کر دیا کہ اکثر اوقات واقعات کی زبان انسان کی زبان سے زیادہ بلیغ ہوتی ہے -

اس بارے میں اختلاف رائے ہو سکتا ہے کہ مسیحیت (یا اس کی غلط تعبیر) کا عروج کس حد تک مملکت روما کے زوال کا سبب ہوا ، لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ پانچویں صدی عیسوی میں مملکت روما کے زوال کے بعد ایک ہزار سال تک یورپ جہالت کی تاریکی میں ڈوبا رہا اور اس تاریک دور میں مسیحیت کو آہستہ آہستہ اتنا عروج حاصل ہوا کہ پندرھویں صدی یا اس کے آس پاس پاپائے روم یورپ میں سب سے بڑی طاقت بن چکا تھا اور یورپ کے بادشاہ ہر اہم مسئلے پر اس کے حکم کے منتظر رہتے تھے - پاپائے روم کے اقتدار اعلٰی سے اہلِ کلیسا نے زرگری میں خوب فائدہ اٹھایا - چنانچہ انقلاب فرانس سے قبل صورت حال یہ تھی کہ فرانس میں دو تہائی املاک کسی نہ کسی صورت میں اہلِ کلیسا کی تحویل میں تھیں اور اہلِ کلیسا دولت کے سہارے عوام کا استحصال کر رہے تھے - مسیحیت نے ہمیشہ فقر اور جفاکشی کی تعلیم دی تھی اور قربانی کو اپنا شعار بنایا تھا - لیکن اس عظیم مذہب کے پیرو یورپ کے تاریک دور میں اپنے مذہب کی روح سے پھر گئے اور انھوں نے وہ مقاصد حاصل کرنے کی کوشش کی جن کے خلاف جہاد کی مسیحیت نے تعلیم دی تھی - اس طرح اہلِ کلیسا صاحبِ اقتدار ہو گئے اور یورپ کے عوام محکوم ہو گئے - اسے اگر اہلِ کلیسا کی فتح اور عوام کی شکست کہا جائے تو کیا غلط ہوگا ؟

گبن نے محولہ بالا کتاب کے پندرھویں اور سولھویں باب میں ان واقعات کا ذکر کیا ہے جو مملکت روما میں مسیحیت کے عروج کا سبب بنے اور اس کے بعد مملکت روما کے زوال کا باعث ہوئے - اس کتاب کے پندرھویں اور سولھویں باب ہی کو سب سے زیادہ شہرت (یا بدنامی) حاصل ہوئی اور یہ دو باب گبن پر تنقید کا موضوع بنے رہے - پندرھویں باب کے شروع میں گبن سب سے پہلے بیان کرتا ہے کہ مملکت روما کی

تاریخ میں مسیحیت کی بہت اہمیت ہے ۔ اس کے بعد مورخ نہایت محتاط الفاظ میں بیان کرتا ہے کہ مسیحیت کی تاریخ رقم کرنے میں دشواری یہ ہے کہ عموماً جو مواد ہمیں ملتا ہے وہ اس قدر "مشکوک ہوتا ہے کہ ان سیاہ بادلوں کو ہٹانا مشکل ہو جاتا ہے جو حقیقت اور واقعات پر چھائے رہتے ہیں ۔" آگے چل کر گبن پھر نہایت محتاط انداز میں ایک غیر جانب دار مورخ کی دشواری بیان کرتا ہے ۔ وہ دشواری یہ ہے کہ اکثر اوقات انجیل مقدس کے ماننے والوں کے اعمال کچھ "نامکمل" یا ناقص (Imperfect) سے معلوم ہوتے ہیں اور ایک غیر محتاط پڑھنے والا اس غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتا ہے کہ ان لوگوں کی خام کاری دراصل اس مذہب سے عبارت ہے جس کے وہ پیرو ہیں ۔ ایسے موقعوں پر نہ صرف یہ یاد رکھنا چاہیے کہ صحیفۂ آسمانی کس کی معرفت نازل ہوا (یعنی حضرت مسیح) بلکہ یہ بھی کہ کس قسم کے لوگوں پر نازل ہوا ۔

قارئین کرام ! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ یہاں گبن نے قدیم مسیحیوں پر کتنی بلیغ طنز کی ہے ؟

آگے چل کر گبن وہ وجوہ بیان کرتا ہے جن کی بنا پر مسیحیت کو مملکت روما میں مقبولیت حاصل ہوئی ، لیکن وجوہ بیان کرنے سے پہلے وہ ایک بے پناہ طنز کر جاتا ہے ۔

گبن کہتا ہے مسیحیت کی مقبولیت کی وجہ تو لوگ یہی بیان کریں گے کہ یہ مذہب عقل و فہم پر مبنی تھا اور اس کے پیغمبر مذہب کی صداقت ہی کی بنا پر اسے رائج کرنے میں کامیاب ہوئے ۔ یہ اس کی بنیادی وجہ ضرور ہے ۔ بقول گبن :

> "لیکن عقل اور صداقت کی پزیرائی اس دنیا میں مشکل ہی سے ہوتی ہے ۔ چنانچہ ارباب قضا و قدر اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اکثر اوقات انسان کے جذبات کو بھی استعمال میں لے آتے ہیں ، اس لیے ہمیں بہ صد ادب و احترام نہ صرف یہ معلوم کرنا چاہیے کہ مسیحیت کی اس تیزی کے ساتھ مقبولیت کے

بنیادی وجوہ کیا تھے ، (یعنی عقل و صداقت) بلکہ یہ بھی کہ
اس کے ثانوی وجوہ کیا تھے (یعنی جذباتی وجوہ) ۔"

اس طرح یزداں بہ کمند آوری کے بعد گبن بیان کرتا ہے کہ قدیم مملکت روما میں مسیحیت کی مقبولیت کے وجوہ میں توہم پرستی ، ضعیف الاعتقادی اور کسی حد تک لالچ اور تحریص بھی شامل تھی ۔

توہم پرستی :

مملکتِ روما میں مسیحیت کی ترویج میں اوہام پرستی نے کیا حصہ لیا ، اس کے بارے میں بیان کرنے سے پہلے میں یہ عرض کر دوں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر عالمگیر مذہب کی طرح مسیحیت کے مبلغین اور دیگر اہلِ کلیسا میں ایک بڑی تعداد ایسے افراد کی تھی جو اپنے عقل و فہم ، منکسر مزاجی ، زہد و تقویٰ اور خلوص کے اعتبار سے نہایت اعلیٰ درجے کے لوگ تھے ۔ انھوں نے نہ صرف انجیل مقدس کی تبلیغ کے ذریعے مملکتِ روما کے بت پرستوں کو خدا کی وحدانیت کی طرف دعوت دی بلکہ خود اپنی سادہ اور مقدس زندگی سے ایسی مثالیں پیش کیں کہ روما کی جاہل اور قدامت پرست قوم مسیحیت کی طرف مائل ہوئی ۔ اس ضمن میں اربابِ کلیسا نے مملکتِ روما میں تقریباً وہی کردار ادا کیا جو صوفیائے کرام نے ہندوستان میں اسلام کو مقبول بنانے میں ادا کیا تھا ۔

لیکن بعض اہلِ کلیسا کی تعلیمات کی نوعیت کچھ اس قسم کی تھی کہ اس میں زہد و تقویٰ کی دعوت سے زیادہ ایک قسم کے لالچ کی ترغیب کا عنصر زیادہ تھا ۔ یعنی لوگوں کو یہ تاثر دیا جاتا تھا کہ مسیحیت قبول کرنے سے ان کی بہت سی ایسی جسمانی خواہشات بھی پوری ہوں گی جن سے وہ محروم تھے ، اور یہ خواہشات اس دنیا میں نہیں تو دوسری دنیا یعنی آخرت میں ضرور پوری ہوں گی ۔ اس طرح حیات بعد ممات یا آخرت کا تصور ایک نئے انداز سے اُبھرا ۔ میں نے "نئے انداز سے" اس لیے کہا کہ موت کے بعد ایک اور زندگی کا تصور کسی نہ کسی شکل میں انسان کے ذہن

میں صدیوں پہلے موجود تھا - ہندوستان میں آواگون کا نظریہ صدیوں سے موجود تھا - یونانی فلسفیوں نے بھی موت کے بعد زندگی کے امکان کی طرف اشارہ کیا تھا - مابعدالطبیعات کی روشنی میں اس کا جواز اس طرح پیش کیا جاتا تھا کہ روح اور جسم علیحدہ علیحدہ عناصر یا جواہر (Substances) ہیں - موت سے جسم تو بے حس و حرکت ہو کر مردہ ہو جاتا ہے ، روح نکل جاتی ہے - لیکن سوال یہ ہے کہ جسم کو تو مرتے ہوئے سب دیکھتے ہیں ، روح کی موت کس نے دیکھی ہے ؟ ممکن ہے روح مرنے کے بعد زندہ رہتی ہو اور پھر کوئی دوسری زندگی اختیار کر لیتی ہو - یہی نہیں بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ روح ہمیشہ سے زندہ ہو اور انسان کی زندگی کی حیثیت روح کی زندگی کے سفر میں محض ایک عارضی مقام کی ہو جس کے بعد روح پھر سرگرم سفر ہو جائے وغیرہ -

موت کے بعد زندگی کے بارے میں قدیم ہندوؤں کے تصورات نظریۂ آواگون کی شکل میں اور یونانی فلسفیوں کے افکار روح کی ازلی اور ابدی حیات کے بارے میں موجود تھے اور اہلِ روما میں مقبول بھی تھے ، لیکن ان کی مزید تائید نہ یہودی مذہب میں ملتی تھی (جس کے اثرات روما تک پہنچ چکے تھے) اور نہ ہی خود رومن مفکرین ہی نے اس تصور کو تقویت دی تھی - حضرت موسیٰ کے قانون یعنی عہد نامۂ عتیق (توریت) میں آخرت کے بارے میں کوئی وضاحت نہیں ملتی - روما کے مشہور اہلِ فکر اور صاحبِ قلم مثلاً سسرو نے (۱۰۶ ق - م تا ۴۳ ق - م) جن کی خوبصورت اور فکر انگیز نثر نگاری دو ہزار سال سے اہلِ یورپ کے لیے مثالی حیثیت رکھتی ہے ، حیات بعدالممات کے تصور کی مخالفت کی - قدیم سیزر شہنشاہوں کے دور کے اہلِ قلم میں بھی موت کے بعد زندگی کا تصور مقبول نہیں ہوا - اب صورتِ حال یہ تھی کہ مملکتِ روما کے بھولے عوام میں سے اکثر مفلس تھے اور بعض اوقات اپنی زندگی سے تنگ آ جاتے تھے تو انہیں قدیم یونانی فلسفیوں کے ان اقوال کو سن کر ذرا سکون ملتا تھا جن میں اس زندگی سے چھٹکارا پانے کے بعد ایک دوسری زندگی کے امکان کا اشارہ کیا

گیا تھا۔ لیکن پھر اپنے ہم وطن یعنی رومن مفکرین کی باتیں سن کر دوسری زندگی کا خواب ٹوٹ جاتا تھا اور مایوس ہو جاتے تھے۔ ایسی صورت میں بھولے عوام کو اپنی طرف کھینچنے کی بہترین اور مؤثر ترین ترکیب یہی ہے کہ انھیں یہ بتایا جائے کہ انھیں موجودہ زندگی کی مصیبتوں سے گھبرانا نہ چاہیے کیونکہ یہ زندگی تو محض عارضی ہے، سراب ہے۔ اصل زندگی تو وہ ہے جو موت کے بعد شروع ہوگی اور اس میں انھیں وہ سب کچھ مل جائے گا جو اس زندگی میں نہیں مل سکا، بلکہ اس سے بھی بہت زیادہ۔

اہل کلیسا نے یہی ترکیب استعمال کی اور اپنے مقصد میں بہت کامیاب رہے۔ انھوں نے عوام کو بتایا کہ اب حضرت مسیح کا ظہور ہونے والا ہے۔ ان کا ظہور ہوتے ہی یہ دنیا جنت بن جائے گی، بلکہ اس سے بھی زیادہ دلچسپ مقام بن جائے گی۔ چنانچہ ایڈورڈ گبن لکھتا ہے:

''بھولے عوام کو محض ایک روحانی مسرت کی بشارت دینا ہی کافی نہ ہوتا، کیونکہ اس قسم کی مسرت ان لوگوں کے لیے ناقابلِ فہم ہوتی جو جسمانی خواہشات بھی رکھتے تھے۔ ایک باغِ عدن میں دیہاتی قسم کی زندگی میں بھی اہلِ روما کے لیے کچھ زیادہ کشش نہ ہوتی کیونکہ وہ مملکتِ روما میں ایک ترقی یافتہ زندگی کے عادی ہوگئے تھے۔ چنانچہ ایک ایسے شہر (کا تصور) پیش کیا گیا جو سونے اور قیمتی پتھروں کا بنا ہوا ہو اور جس میں مافوق الفطرت ذرائع سے وافر مقدار میں غلہ اور شراب نازل ہوتی ہو، اور جس میں ہر لذت سے لطف اندوز ہونے کے لیے کسی قسم کی ذاتی ملکیت کا قانون حارج نہ ہو۔''

(اس اقتباس کے خصوصاً آخری جملے میں گبن نے جو طنز کیا ہے اس کی بُرش کی کوئی انتہا نہیں !!)

اربابِ کلیسا نے عوام کو سمجھایا کہ جو لوگ مسیحیت اختیار کر لیں گے وہ ان تمام لذتوں سے فیض یاب ہوں گے جو حضرت مسیح موعود کے ظہور کے بعد اس خوبصورت شہر یعنی یروشلم میں میسر ہوں گی جو

مسیحیوں کا مسکن ہوگا ۔ لیکن جو لوگ مسیحیت سے انکار کریں گے ان پر وہ تمام عذاب اور مصائب نازل ہوں گے جن کا انسان تصور کر سکتا ہے اور جو ایک خوش‌حال قوم کو تباہ کر سکتے ہیں ۔ مثلاً خانہ جنگی ، بیرونی حملے ، دمدار ستارے ، سورج گرہن ، زلزلے ، قحط سالی ، سیلاب وغیرہ ، اور اس کے بعد مملکتِ روما ایک ایسی آتشزدگی کا شکار ہوگی جس کے مقابلے میں بابل اور نینوا کی تباہی کوئی حقیقت نہیں رکھتی ۔ اس قسم کا خوفناک نقشہ کسی بھی قوم کو متاثر کر سکتا ہے ۔ لیکن اہلِ روما اس پیشین گوئی سے یوں بھی زیادہ خوف زدہ ہوئے کیونکہ ان میں سے بعض آفات اُن پر اس سے پہلے نہایت مہیب شکل میں نازل ہو چکی تھیں ۔ مثلاً ۶۳ع میں نیپلز کے قریب کوہِ ویسوویس (Vesuvius) کی آتش فشانی سے پومپائی (Pompeii) شہر اور اس کے گرد و نواح تباہ ہو کر لاوے کے نیچے دب گئے تھے ۔ اس تباہی کی یاد نسلاً بعد نسل اہلِ روما کے ذہنوں میں تازہ تھی ۔ چنانچہ جب بھی کوئی دمدار ستارہ نظر آتا یا مملکت میں کہیں زلزلہ ، قحط یا سیلاب آتا تو عوام یہی سمجھتے کہ دنیا ختم ہونے والی ہے ، اور وہ اس عذاب سے دوچار ہونے والے ہیں جس کی پیشین گوئی اہلِ کلیسا نے کی تھی اور اہلِ کلیسا اس کی پُر زور تائید کرتے ۔ اس طرح عوام ایک طرف خوش آیند آخرت اور عاقبت کی اُمید میں اور دوسری طرف آفاتِ آسمانی اور عذابِ ایزدی کے خوف کے زیرِ اثر مسیحیت قبول کرنے لگے ۔

لیکن یہاں اہم نکتہ یہ ہے کہ مسیحیت کی تبلیغ کے ذرائع غلط ہوں یا صحیح مسیحیت قبول کرنا بذاتِ خود کوئی بُری بات نہ تھی ۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا مسیحیت نے ایک بُت پرست قوم کو ایک عظیم مذہب سے مستفیض کیا اور اس طرح اسے مہذب بنایا ۔ لیکن ستم یہ ہوا کہ اربابِ کلیسا میں سے بیشتر کی تعلیمات کا اثر یہ ہوا کہ اہلِ روما مسیحی مذہب اختیار کر کے رہبانیت کی طرف مائل ہو گئے ۔ جب انہیں یہ باور کرایا گیا کہ اصل زندگی تو موت یا ظہور مسیح موعود کے بعد شروع ہوگی تو ان کی توجہ موجودہ زندگی سے ہٹ کر آخرت یا عاقبت پر

مرکوز ہو گئی ۔ وہ روزمرہ زندگی میں کاہل اور بے عمل ہو گئے اور اس طرح ان کے لیے مصائب میں اضافہ ہو گیا ۔ انھوں نے دوسری دنیا میں مسرت حاصل کرنے کے لیے اس دنیا کو اپنے لیے دارالمحن بنا لیا ۔ انھوں نے خدا کی عبادت کو یاد رکھا لیکن انسانیت کی خدمت کو بھول گئے ۔ یا اسلام کی اصطلاح میں حقوق اللہ کی طرف توجہ کی اور حقوق العباد کو فراموش کر دیا ۔ اس طرح ایک پوری قوم آہستہ آہستہ ناکارہ ہو گئی ۔

زوال کے معاشی اسباب :

تاریخ کے سیرحاصل تجزیے کے باوجود یقین سے کہنا مشکل ہے کہ کسی قوم کے عروج و زوال کے اسباب کیا تھے ۔ اس میں پہلی دشواری تو یہی ہے کہ تاریخ ماضی کا مطالعہ ہے اور اگر ماضی کے کسی ایسے دور کا مطالعہ کیا جائے جسے گذرے ہوئے ہزار سال سے بھی زیادہ عرصہ گذر چکا ہو تو اس مطالعے سے نتائج اخذ کرنا اور بھی مشکل ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ مورخین کو مملکت روما کے زوال کے اسباب میں یہی دشواری پیش آئی ۔ لیکن خوش قسمتی سے تاریخِ روما کو ایڈورڈ گبن جیسا مورخ مل گیا جس نے اس دور کی تاریخ مرتب کرنے میں اپنی عمر کا بیشتر حصہ صرف کر دیا اور نہایت بیش قیمت تاریخی مواد اکٹھا کیا اور اسے مرتب کیا ۔ دلائل سے نتائج اخذ کیے اور آنے والے مورخین کے غور و فکر اور تمام اہلِ بصیرت کے لیے ایک عبرت کا سامان کر گیا ۔ گبن نے رومن قوم کے زوال کی مثال دے کر انگریز قوم اور یورپی اقوام کو تنبیہ کی ہے کہ اگر ان سے وہی غلطیاں سرزد ہوئیں جو قدیم اہلِ روما سے سرزد ہوئی تھیں تو ان قوموں کا انجام رومن قوم کے انجام سے مختلف نہ ہوگا ۔

قوموں کے زوال کے اسباب متعین کرنے میں دوسری اہم دشواری یہ پیش آتی ہے کہ قوم کے کردار میں بہت سارے عوامل ایسے ہوتے ہیں جو نہایت خطرناک ہونے کے باوجود سالوں بلکہ بعض اوقات صدیوں تک

پوشیدہ رہتے ہیں اور ظاہر نہیں ہو پاتے ۔ اکثر اوقات اگر کوئی قوم کسی ہنگامی وجہ سے فتوحات پر فتوحات حاصل کر رہی ہے ، فوجی حکومتیں قائم کی جا رہی ہیں ، مال و دولت کی فراوانی ہے ، حکومت چل رہی ہے تو اس قوم کو اس بظاہر سنہری دور میں اس بات کا مطلق احساس نہیں ہوتا ہے کہ فوجی فتوحات اور مالِ غنیمت سے حاصل کیے ہوئے اقتدار اور دولت کی بنیادیں نہایت کھوکھلی ہوتی ہیں ۔ قوم کے رہنما یہ کوشش کرنے کی زحمت نہیں کرتے کہ مملکت اور معاشرے کی صحیح بنیاد تلاش کریں اور اگر وہ کمزور ہو تو اسے مضبوط کریں ۔ تاریخ شاہد ہے کہ کسی معاشرے کی وہی بنیاد مضبوط ہوتی ہے جو جذبات سے زیادہ عقل و فہم پر قائم کی گئی ہو ۔ جذبات عارضی طور پر تو انسان یا حیوان کی مدد کر سکتے ہیں ، لیکن انسانی معاشرے کی پائیدار بنیاد عقل و فہم اور صحیح اندازِ فکر کے بغیر نہایت متزلزل رہتی ہے ۔ معاشرے کی جو عمارت ان متزلزل بنیادوں پر قائم ہوتی ہے وہ کچھ عرصہ اقتدار اور دولت کے سہارے قائم رہ کر آخرکار اس طرح گر جاتی ہے کہ اس کا نشان بھی باقی نہیں رہتا ۔ مملکتِ روما کا زوال کچھ اسی قسم کے اسباب کا نتیجہ تھا ۔

یوں بظاہر مملکتِ روما کے زوال سے پہلے تقریباً وہی واقعات رونما ہوئے جو عموماً قوموں ، سلطنتوں اور مملکتوں کی تباہی سے پہلے رونما ہوتے ہیں ۔ یعنی بیرونی حملہ آور ملک کو تباہ کر دیتے ہیں اور لوٹ مار کر کے یا تو واپس چلے جاتے ہیں یا ملک پر قبضہ کر لیتے ہیں ۔ چنانچہ مملکتِ روما میں بھی ایسا ہی ہوا ۔ بیرونی حملہ آور ایٹیلا (Attila) وغیرہ خصوصاً شمال سے مملکت پر چڑھ دوڑے اور اسے تباہ کر دیا ۔ اس طرح مملکتِ روما کا مغربی حصہ (یعنی جس حصے پر اہلِ روما کی حکومت تھی) حملہ آور فوجوں کی شکست و ریخت کا شکار ہو گیا ۔ مملکت تباہ ہو گئی ، ایک معاشرہ تباہ ہو گیا ، ایک تہذیب تباہ ہو گئی اور اس طرح تباہ ہوئی کہ ایک ہزار سال تک یورپ جہالت کی تاریکی میں ڈوبا رہا ، جسے آخرکار مسلمانوں نے دور کیا ۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو بیرونی حملہ

مملکت روما کی تباہی کا سبب نہیں تھا بلکہ نتیجہ تھا - جی ہاں ! بیرونی حملہ اس لیے ہوا کہ مملکت روما کمزور ہو چکی تھی - اگر مملکت روما کمزور نہ ہوتی تو بیرونی حملہ نہ ہوتا اور اگر ہوتا بھی تو وہ رومن تہذیب کو تباہ نہ کر سکتا - بیرونی حملہ دراصل مملکت روما کی کمزوری کا نتیجہ تھا - تاریخ میں بار بار مختلف شکلوں میں ایسا ہی ہوا ہے - چنانچہ میں یہ عرض کرنے کی جسارت کروں گا کہ اسلامی تاریخ میں بھی اگر مملکت بغداد طاقت ور ہوتی اور معاشرہ مضبوط ہوتا تو ہلاکو خاں کو حملے کی جرأت نہ ہوتی - اسی طرح اگر سترھویں اور اٹھارویں صدی کا ہندوستان طوائف الملوکی اور اندرونی سازشوں کا شکار نہ ہوتا تو انگریزوں کی سامراجیت اس برِ صغیر میں قائم نہ ہوتی -

گزشتہ صفحات میں میں نے ان بنیادی اسباب کا ذکر کیا ہے جن کی وجہ سے مملکت روما کمزور ہوئی - یعنی ناقص نظامِ تعلیم ، جذبات پرستی ، عقل و خرد سے دشمنی ، فکری انتشار ، روحِ مذہب سے انحراف لیکن مذہب کے نام پر عوام کا استحصال وغیرہ - ان بنیادی اسباب کے نتیجے میں مملکت کی معیشت اور معاشرت میں خرابیاں اور کمزوریاں پیدا ہو گئیں - ان کمزوریوں کا مختصراً ذکر کر دینا بھی ضروری ہے - ان میں سے سب سے نمایاں خرابی یہ تھی کہ مملکت کی معیشت کی اس طرح تشکیل کی گئی جس سے امیر زیادہ امیر ہوتے چلے جائیں اور غریب زیادہ غریب ہوتے چلے جائیں - چنانچہ ٹیکس اس طرح عائد کیے گئے جن کا بار زیادہ تر غریبوں پر پڑتا تھا - سب سے بڑا ٹیکس کاشت کاروں پر عائد کیا گیا تھا - ستم یہ تھا کہ یہ ٹیکس زمینداروں کو دینا نہیں پڑتا تھا - یہ ٹیکس کاشت کار اپنی نہایت محدود کمائی سے دیتے تھے - اس طرح جب کاشت کار مفلس سے مفلس تر ہوتے چلے گئے تو ان میں سے بیشتر کاشت کاروں نے اپنا آبائی پیشہ ترک کر کے شہروں کا رخ کیا یا کاشت کاری چھوڑ کر کوئی اور پیشہ اختیار کر لیا - نتیجہ یہ ہوا کہ سینکڑوں ایکڑ زمین کاشت سے محروم ہو گئی - ایک طرف غلے کا قحط پڑا ، دوسری طرف حکومت کو ٹیکس کم

ملا - چنانچہ اس مسئلے کا بنیادی حل تلاش کرنے کی بجائے نہایت غیرحقیقی اور جابرانہ حل تلاش کیا گیا - وہ حل یہ تھا کہ کاشت کاروں کو قانون کے ذریعے مجبور کر دیا گیا کہ وہ اپنا پیشہ ترک نہ کریں اور جس حالت میں بھی ہوں اس پیشے کو جاری رکھیں - یہی نہیں بلکہ شہنشاہ کانسٹنٹائن (Constantine) نے یہ حکم بھی جاری کر دیا کہ کاشت کاروں کی اولاد بھی کاشت‌کار ہی ہو سکے گی - کوئی دوسرا پیشہ اختیار نہ کر سکے گی - اور اس طرح روم میں کاشت‌کار کا پیشہ ہندو قوم کے ''ویش'' کی طرح ایک ''ذات'' میں تبدیل ہوگیا جس کے نتیجے میں ایک کاشت‌کار اور اس کی اولاد نسلاً بعد نسل اپنی ''ذات'' سے باہر نہیں نکل سکتی تھی - یہی نہیں بلکہ اس طرح کاشت‌کار کی آئندہ نسلوں پر بھی یہ ٹیکس عاید کر دیا گیا اور اس سے رومن معاشرے میں کاشت کار کی ''ذات'' ہندو معاشرے کے ''ویش'' کے مقابلے میں زیادہ ستم رسیدہ ہوگئی -

اس طرح کی ایک اور ''ذات'' جو رومن معاشرے میں تخلیق کی گئی وہ تجارت پیشہ لوگوں کی تھی - مملکت کے تجارت پیشہ لوگوں کو بھی بھاری ٹیکس دینا پڑتا تھا - جب ٹیکس نے تاجروں کی کمر توڑی تو انھوں نے بھی کاشت‌کاروں کی طرح تجارت کا پیشہ ترک کر کے دوسرے پیشے اختیار کرنا شروع کیے - اس طرح ایک طرف تجارت تباہ ہوئی ، دوسری طرف ٹیکس کے حصول میں کمی ہوئی - اس خسارے کا علاج بھی خسروانِ مملکت نے وہی کیا ؛ یعنی اصل مسئلے کا تجزیہ کرنے کی بجائے قانون کے ذریعے تاجروں پر یہ قید عائد کر دی کہ وہ اپنا پیشہ ترک نہیں کر سکتے اور ان کی آیندہ نسلیں بھی یہ پیشہ ترک نہیں کر سکتیں - پھر اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ کاشت کاروں اور تاجروں کی ''ذاتیں'' تخلیق کرنے کے بعد اہلِ صنعت و حرفت کی بھی ''ذاتیں'' قائم کر دی گئیں - قانون نافذ ہوا کہ ایک بڑھئی اور اس کی اولاد بڑھئی ہی رہے گی - ایک درزی کی اولاد بھی درزی ہی ہوگی اور اس طرح ملک کے سب دست‌کار بھی ذاتوں میں بٹ گئے -

اس عجیب و غریب جابرانہ نظامِ معیشت میں سب سے زیادہ تباہ کن اثرات اوسط طبقے کے لوگوں پر پڑے۔ شہر کے معززین اور تعلیم یافتہ لوگ اکثر میولسپلٹی کے رکن مقرر کر دیے جاتے تھے۔ انھیں ''کیوریل'' کہا جاتا تھا۔ ان کا ایک اہم فرض یہ تھا کہ حکومت کے لیے ٹیکس وصول کریں۔ یہاں تک تو خیریت تھی لیکن قانون یہ بھی تھا کہ اگر وہ ٹیکس کی معینہ مقدار وصول کرنے میں ناکام ہوں تو باقی رقم اپنی جیب سے ادا کریں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مملکت کے اوسط درجے کا طبقہ بھی مفلس ہو گیا۔

اس طرح جب کہ مملکت کی آبادی کا بیشتر حصہ افلاس اور دیگر مصائب میں مبتلا تھا اور مختلف طبقوں میں بٹ چکا تھا، ایک طبقہ ایسا بھی تھا جو نہایت متموّل تھا اور عیش و عشرت کی زندگی گذار رہا تھا۔ یہ طبقہ ''سینٹ'' (Senate) کے ارکان کا تھا۔ لیکن لطف یہ کہ اس طبقے کے بیشتر افراد کا کوئی تعلق ''سینٹ'' سے باقی نہیں رہ گیا تھا۔ یہ بیشتر وہ لوگ تھے جو مملکتِ روما کی انتظامیہ میں اعلیٰ عہدوں (گورنر، پریفیکٹ وغیرہ) پر فائز رہ چکے تھے اور اپنی افسری کے زمانے میں رشوت کے سہارے بے انتہا دولت جمع کر چکے تھے — ایک قانون کے ذریعے ان لوگوں کو تجارت کرنے کی اجازت نہیں تھی (کیونکہ اس کے لیے ایک اور طبقہ تھا جو زیادہ تر مفلوک الحال تھا) لیکن ان کو زمین خریدنے کی اجازت تھی۔ چنانچہ مملکتِ روما کے سینیٹرز بڑے بڑے زمیندار اور جاگیردار اور نواب بن گئے تھے۔ ان سابقہ سرکاری افسروں نے اپنی افسری کے زمانے میں کیا کردار ادا کیا؟ یہ ایک دلچسپ موضوع ہے۔ لیکن اس کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ان میں سے بعض افسر یقیناً اعلیٰ درجے کے منتظم، دیانت دار اور محب الوطن تھے۔ لیکن اقتدار کی ہوس انسان کی اعلیٰ صلاحیتوں کو کمزور کر دیتی ہے۔ بیشتر افسروں نے اقتدار حاصل کرنے کے لیے اور مملکت میں اپنی پوزیشن محفوظ اور موثر بنانے کے لیے اپنی زیادہ تر کوششیں گروہ بندی میں صرف

کر دیں ۔ آپس میں ایک دوسرے کی جائز اور ناجائز مدد کرنا اصول بنا لیا اور مملکت کے مفاد کو نظرانداز کیا ۔ مملکت کے انتظام میں ایک طرف عوام کو دھوکا دیا اور دوسری طرف سربراہِ مملکت اور وزرا کو فریب میں مبتلا رکھا ۔ ایک جنگ زرگری کو اپنا شعار بنایا ۔ اہلِ علم و فن کو ابھرنے نہ دیا اور اکثر اوقات ان کی تذلیل کی ۔ خود بے پناہ دولت جمع کر لی اور جب غریب لوگوں نے افلاس کی شکایت کی تو انھیں اہلِ کلیسا کی مدد سے سمجھایا کہ دنیا کی دولت دھوکا ہے ۔ تم لوگوں کو آخرت کی دولت کے لیے کوشش کرتے رہنا چاہیے ۔

مذکورہ بالا سطور میں مملکت روما کے زوال کے اقتصادی ، معاشی اور معاشرتی اسباب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ کسی قوم یا مملکت کے زوال کے اسباب زیادہ تر اقتصادی ، معاشی اور معاشرتی ہی ہوتے ہیں ۔ قومیں پہلے اقتصادی بدحالی کا شکار ہوتی ہیں ، پھر قوم کے مختلف طبقوں میں معاشی تفاوت پیدا ہوتا ہے ؛ یعنی بعض طبقے امیر سے امیر تر ہوتے چلے جاتے ہیں اور بعض غریب سے غریب تر ۔ اس کے نتیجے میں معاشرے میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے جو ہر قسم کی سیاسی بے راہ روی ، تنگ نظری ، گروہ پرستی اور خود غرضی کی شکل میں نمایاں ہوتا ہے اور اس طرح معاشرہ پہلے شکست اور پھر ریخت کے منازل طے کرتا ہوا آخرکار تباہ ہو جاتا ہے ۔ اس سے جو خلا پیدا ہو جاتا ہے اسے پر کرنے کے لیے کوئی بیرونی طاقت اس معاشرے کو اپنے تصرف میں لے آتی ہے اور ایک آزاد معاشرہ بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر غلام ہو جاتا ہے ۔ لیکن زوال کے ان تمام اقتصادی ، معاشی اور معاشرتی اسباب کی اصل بنیاد قوم کا انداز فکر ہوتا ہے ۔ اگر قوم کے افراد اور خصوصاً قوم کے رہنماؤں کا انداز فکر صحیح ہو تو قوم کو زوال آمادہ ہونے سے روکتے ہیں ۔ صحیح انداز فکر کیا ہے ؟ اس کا جواب مختلف لوگ مختلف دیں گے ، لیکن صحیح انداز فکر کی ایک خصوصیت ، جسے میں سب سے اہم سمجھتا ہوں ، وہ حقیقت شناسی ہے ۔ فکر کو حقیقت کی تلاش کرنا چاہیے ۔ حقیقت

چاہے کتنی تلخ کیوں نہ ہو اس سے گریز نہیں کرنا چاہیے ۔ ایڈورڈ گبن نے لکھا ہے کہ مملکت روما کے سربراہوں کو کبھی دشمن کی طاقت کا صحیح اندازہ نہیں ہوا ۔ وہ حال کی شان و شوکت اور ماضی کی خوش آیند داستانوں میں اس قدر کھوئے ہوئے تھے کہ انھوں نے اس خوبصورت خواب میں حقیقت کی تلخی کو محسوس نہیں کیا ۔ ان کے اعصاب پر جذبات چھائے رہے اور عقل کی حیثیت ثانوی رہ گئی ۔ میں سمجھتا ہوں کہ قوم کے انداز فکر کی تشکیل میں سب سے اہم ذمہ داری دانشوروں کی ہے ۔ یہ وہ خوش قسمت لوگ ہوتے ہیں جن کو قدرت کی سب سے بڑی نعمت حاصل ہوتی ہے ، یعنی علم و حکمت (و من یوت الحکمت فقد اوتی خیراً کثیرا ـــ قرآن) اور یہ بھی واقعہ ہے کہ قدرت کی یہ نعمت حاصل کرنے میں مفلس عوام دانشوروں کی مدد کرتے ہیں ، یعنی مفلس عوام کے بچے عموماً زیادہ تعلیم حاصل نہیں کرتے لیکن یہ دانشور اعلیٰ تعلیم حاصل کرتے ہیں جس کا بار کسی نہ کسی طرح مفلس عوام ہی پر پڑتا ہے ۔ اس طرح دانشور عوام کے مقروض ہوتے ہیں ۔ عوام کا یہ قرض تو دانشور کبھی ادا نہیں کر سکتے لیکن وہ یہ ضرور کر سکتے ہیں کہ مفلس اور کم علم عوام کو صحیح ، صالح اور حقیقت پسندانہ انداز فکر سے روشناس کرائیں ۔ البتہ ضروری یہ ہے کہ دانشوروں کی فکر محض جذباتی نہ ہو بلکہ عقل و فہم سے عبارت ہو ۔ محض سطحی مطالعے اور فکر پر مبنی نہ ہو بلکہ مسائل کی جامع تحلیل اور تجزیہ اور ترکیب (Synthesis) پر مرتب ہو ۔ فقرہ بازی ، عبارت آرائی ، خطابت ، ان سب کے مقامات علیحدہ ہیں اور اپنی جگہ اہم ہیں ، لیکن علمی مسائل کے لیے فکر اور تحریر سنجیدہ ہونی چاہیے ورنہ قارئین کا مذاق اور مزاج مستقل طور پر غیر سنجیدہ اور سہل پسند ہو جائے گا ۔ لوگ ہر اس تحریر کو پڑھنے کی زحمت سے بچنے کی کوشش کریں گے جس میں دقیق افکار کے نکات بیان کیے گئے ہوں ۔ مختصراً یہ کہ قوم کا مزاج محض شاعرانہ اور عاشقانہ ہو جائے گا ، عالمانہ نہیں ہوگا ، اور اس طرح قوم کی بقا کے مسائل پر صحیح اور

حقیقت پسندانہ انداز سے سوچنے کی بجائے محض جذباتیت اور نعرہ بازی زیادہ مقبول ہو جائے گی ۔ مملکت روما میں یہی ہوا ، جیسا کہ میں نے گذشتہ صفحات میں عرض کیا ۔ اول تو سسرو کے علاوہ کوئی بڑا ادیب پیدا نہیں ہوا ۔ لکھنے والوں نے زیادہ زور عبارت آرائی اور خطابت پر دیا ۔ کوئی عالم پیدا نہیں ہوا اور کوئی علمی کتاب نہیں لکھی گئی ۔ رہی سہی کسر اہل کلیسا نے پوری کر دی جنھوں نے لوگوں کو ایک خیالی دنیا میں پہنچا دیا ۔ اس زندگی کو کم حقیقت ثابت کر کے دوسری زندگی کی طرف توجہ مبذول کرائی ۔ ایسی فضا میں قوم کے بنیادی مسائل پر کون توجہ کرتا ۔ قوم کے رہنماؤں کو دانشوروں کی صحیح رہنمائی حاصل نہیں ہوئی ۔ اقتصادی اور معاشی مسائل کے حل تلاش کرتے وقت صرف وقتی ضرورتوں کو پیش نظر رکھا گیا ۔ مسائل کے وقتی حل تلاش کیے گئے ۔ اس پر غور نہیں کیا گیا کہ بعض اوقات مسائل کے وقتی حل تلاش کرنے سے مسائل حل نہیں ہوتے بلکہ مزید مسائل پیدا ہو جاتے ہیں ۔ مسائل کے مضمرات اور ان کے حل کے عواقب کا احاطہ کرنے کے لیے علمی بصیرت کی ضرورت تھی جس سے مملکت روما کے بیشتر دانشور محروم تھے ۔ مملکت کو فکر کی صحیح بنیادیں حاصل نہ ہو سکیں اور اس طرح پانچویں صدی عیسوی میں عظیم مملکت روما مغرب میں تباہ ہو گئی ۔ فاعتبروا یا اولی الابصار (قرآن) ۔

۲۔ بغداد کے سقوط کا معاشرتی پس منظر

مسلمانوں کی سلطنتوں کے عروج و زوال کی تاریخ کا مطالعہ ہمارے لیے بصیرت افروز بھی ہو سکتا ہے اور سبق آموز بھی ۔ لیکن اب ضرورت یہ ہے کہ یہ مطالعہ محض روایتی انداز سے نہ کیا جائے ؛ یعنی سلطنتوں کے عروج و زوال کی داستانوں کو محض بادشاہوں اور ان کی فوجوں کی کامیابی اور ناکامی کی تاریخ کے مطالعے تک ہی محدود نہ رکھا جائے بلکہ ان اسباب کی تلاش بھی کی جائے جن کے نتیجے میں یہ سلطنتیں ابھریں

اور پھر زوال آمادہ ہو گئیں ۔ یوں تو بیشتر مورخوں نے عروج و زوال کے اسباب گنوائے ہیں لیکن اکثر اوقات ان تاریخوں میں جو نتائج اخذ کیے گئے ہیں ان میں مورخین کے اپنے مخصوص تعصبات کارفرما رہے ہیں ۔ یہ ایک فطری امر ہے اور اس لیے زیادہ قابل گرفت نہیں ، لیکن افسوس یہ ہے کہ ہماری بیشتر تاریخوں میں بادشاہوں کی فتوحات اور جاہ و حشم کا ذکر تو تفصیل سے کیا گیا ہے لیکن ان عوام کی حالت کا ذکر بہت کم ملتا ہے جن پر یہ بادشاہ حکومت کرتے تھے ۔ اور اس معاشرے کی تصویر زیادہ واضح طور پر نہیں ابھرتی جس کی فلاح و بہبود اور ترقی ہی پر سلطنتوں کی بقا کا انحصار ہوتا ہے ۔ ہاں اکثر تاریخوں اور تذکروں میں بادشاہوں اور حاکموں کی سخاوت کی کہانیوں کی بھرمار ہے ۔ یہ اور بات ہے کہ ان کہانیوں اور افسانوں کی صحت کو ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اور اس لیے ان کی حیثیت کہانیوں کی ہی ہو سکتی ہے ، تاریخ کی نہیں ۔

یہاں میں یہ عرض کر دوں کہ میرا مقصد یہ ہرگز نہیں کہ مسلمان حاکم عادل ، رحم دل ، فیاض اور علم دوست نہیں تھے ۔ واقعہ یہ ہے کہ عمومی حیثیت سے مسلمان حاکموں نے جس عدل اور رواداری کا ثبوت دیا ہے اس کے بیان میں مغربی مورخین نے بھی بخل سے کام نہیں لیا ۔ چنانچہ والٹیر اور گبن جیسے عظیم مورخین بھی مسلمان حاکموں کی عظمت اور رواداری کے معترف ہیں ۔ لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ حالات اور واقعات کا مطالعہ کر کے نتائج اخذ کیے جائیں اور اس مطالعے میں عوام اور معاشرے کے حالات اور اس سے متعلق واقعات کو زیادہ اہمیت دی جائے ۔ اس مطالعے سے جو نتائج اخذ ہوں گے وہ غالباً زیادہ صحیح اور سبق آموز ہوں گے ۔ اسی لیے کئی ترقی یافتہ ملکوں میں مورخین اپنی قومی تاریخوں کا از سر نو مطالعہ کر رہے ہیں اور نئی تاریخیں لکھ رہے ہیں ۔ وہ ان میں معاشروں کا تجزیہ کر کے یہ بیان کرنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ حکام وقت نے کہاں کہاں صحیح فیصلے کیے اور

کہاں کہاں ان سے سہو ہوا ، اور موجودہ دور میں اس تنقیدی مطالعے سے کیا فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے ۔

سید امیر علی کا یہ جملہ نہایت فکر افروز ہے : "افسوس ہے کہ سلطنتِ بغداد کے زوال کو گبن (جیسا مورخ) نہیں ملا" ۔ مسلمانوں کی اس عظیم الشان ایمپائر کی شان و شوکت کے بارے میں بیسیوں کتابیں لکھی گئی ہیں اور اس کے زوال پر دل کھول کر آنسو بھی بہائے گئے ہیں ۔ لیکن افسوس ہے کہ ان واقعات اور عوامل کا سیر حاصل جائزہ نہیں لیا گیا جو اس کے زوال کا سبب بنے ۔ اس کے بارے میں میں ایک واقعہ ان اوراق میں بیان کروں گا لیکن اسے بیان کرنے سے قبل میں چند الفاظ ان حضرات کی خدمت میں عرض کر دوں جنھوں نے گبن کی شہرۂ آفاق تصنیف "Decline and Fall of the Roman Empire" ابھی تک ملاحظہ نہیں فرمائی ۔ اس کتاب میں محض سلطنت روما کے زوال ہی کا تنقیدی جائزہ نہیں بلکہ کئی اعتبار سے یہ یورپ اور ایشیا کے کئی ملکوں کی تاریخ کا احاطہ بھی کرتی ہے ۔ چنانچہ اس کتاب میں اسلام اور پیغمبر اسلام کا خاصا تفصیل سے ذکر ہے اور رسولِ کریم کی ذات اور اسلام کی تحریک کی کئی مقامات پر تعریف اور تائید کی گئی ہے ۔ ساری کتاب میں تحقیق کے حوالے دیے گئے ہیں اور حیرت ہوتی ہے کہ دو سو سال قبل اس کثیر مقدار میں مختلف ملکوں سے تحقیقی مواد حاصل کرنے میں گبن کو کتنی کاوش کرنا پڑی ہوگی ۔

یہ اس دور کا واقعہ ہے جب مسلمانوں کی سلطنت بغداد زوال آمادہ ہو چکی تھی ۔ بغداد نے مسلمانوں کا وہ دور بھی دیکھا تھا جب عنان حکومت ہارون الرشید جیسے علم دوست فرمانروا کے ہاتھوں میں تھی جس نے دانشوری کی قدر افزائی کی اور اس کے دورِ حکومت میں اہل علم و دانش نے علوم و فنون میں ایسے ایسے شاہکار تخلیق کیے جن سے یورپ کے فلسفی اور سائنس دان صدیوں تک استفادہ کرتے رہے ۔ لیکن پھر ایک ایسا دور بھی آیا جب اسی بغداد میں ایک ایسا معاشرہ وجود میں آیا جس میں ایک حاکم نے ایک جیّد عالم اور سائنس دان کو کسی معقول وجہ کے بغیر

قید کر دیا اور پندرہ سال تک یہ دانشور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرتا رہا ۔ یہ عظیم انسان محقق خواجہ نصیر الدین طوسی تھا ۔ اس عظیم دانشور کا نہایت مختصر تعارف حسب ذیل ہے ۔

چودہ سو سال کی تہذیب کی تاریخ میں مسلمانوں میں متعدد عالم ، دانشور اور سائنس دان پیدا ہوئے لیکن محقق کا خطاب مسلمانوں نے صرف دو ہی فضلا کو دیا ۔ پہلے محقق طوسی کو اور اس کے بعد محقق دوّانی کو ۔ اسی طرح جیسے مسلمانوں نے معلّم کا خطاب صرف دو دانشوروں کو دیا ۔ ارسطو کو معلّم اوّل قرار دیا اور فارابی کو معلّم ثانی کے خطاب سے یاد کیا ۔ نصیر الدین طوسی ۵۹۷ھ میں پیدا ہوئے ۔ فلسفے اور ریاضی کی تعلیم اپنے عہد کے عظیم حکما سے حاصل کی ۔ تعلیم کے بعد امیر ناصرالدین حشم کے دربار میں پہنچے جو قہستان کا والی تھا ۔ امیر ناصرالدین نے طوسی کی قدر کی اور اس کے لیے علمی مشاغل کا سامان پیدا کیا ۔ چنانچہ اسی عرصے میں طوسی نے ''اخلاق ناصری'' تصنیف کی جو اخلاقیات میں ایک عظیم کتاب کا مقام رکھتی ہے ۔ اس کے بعد طوسی پر وہ افتاد پڑی جو اس مضمون کا موضوع ہے ۔ ہوا یہ کہ اسی زمانے میں مستعصم باللہ عباسی خلیفہ ہوا ۔ ابن العلقمی وزیر مقرر ہوا ۔ جس طرح آج کل کسی بڑے عہدے پر تقرر کے موقع پر مبارک باد کا خط لکھ دیا جاتا ہے اس زمانے میں اہلِ علم اور شعرا احتراماً قصیدہ لکھ کر پیش کر دیا کرتے تھے ۔ چنانچہ طوسی نے بھی ایک قصیدۂ غـرّا خلیفہ کی شان میں لکھا اور اسے ایک خط کے ساتھ وزیر مملکت ابن العلقمی کے پاس بھیجا ۔ وزیر صاحب نے جب محقق طوسی کا قصیدہ دیکھا تو انھیں خطرہ پیدا ہوا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ خلیفۂ وقت محقق کے علم و فضل سے متاثر ہو کر اسے اپنے دربار میں طلب کر لے اور وزیر صاحب کی وزارت خطرے میں پڑ جائے ۔ اب ایک صورت تو یہ تھی کہ وہ اس قصیدے کو خلیفہ کے پاس نہ بھیجتے اور معاملہ ختم ہو جاتا ۔ لیکن وزیر صاحب نے یہ ضروری سمجھا کہ محقق کو اس طرح تباہ کیا جائے کہ وہ آیندہ اُبھرنے نہ پائے اور خود وزیر صاحب بھی براہ راست محقق کی

لباہی کے ذمہ دار قرار لہ دیے جائیں ۔ چنانچہ اُنھوں نے امیر ناصر الدین حشم والیِ قہستان کو (جس کے علاقے میں طوسی مقیم تھے) خط لکھا اور اس میں انھیں باور کرایا کہ یہ خط ترکِ توسط ہے (یعنی آج کل کی سرکاری زبان میں Through Proper Channel نہیں ہے) ۔ اس نے امیر ناصر الدین کو ڈرایا کہ اس کے نتائج خطرناک ہوں گے ۔ چنانچہ وزیر صاحب نے اپنے "نوٹ" میں لکھا :

"مولانا نصیرالدین نے خلیفۂ روئے زمین کے ساتھ خط و کتابت کا آغاز کیا ہے ۔ اس خطرے کو نظرانداز کرنا اور اس بڑے واقعے کو چھوٹا سمجھنا غلطی ہوگی ۔"

امیر ناصرالدین غالباً ایک شریف لیکن ڈرپوک قسم کے حاکم تھے ۔ وہ وزیر صاحب کے "نوٹ" سے اس قدر مرعوب ہوئے کہ انھوں نے محقق طوسی سے جواب طلب کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہ کی اور غالباً خلیفۂ وقت کے حکم کے بغیر طوسی کو قید کر دیا اور اس طرح پندرہ سال تک یہ عظیم محقق زندان میں اسیر رہا ۔ اس اسیری کے دوران میں طوسی نے بو علی سینا کی مشہور تصنیف "اشارات" کی شرح لکھی جو یورپ کی یونیورسٹیوں میں بھی مقبول ہوئی ۔ اس شرح کے خاتمے پر طوسی نے اپنی اسیری کے مصائب کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ زمانۂ قدیم میں اہلِ علم پر جو مظالم کیے گئے وہ میں نے خود تو نہیں دیکھے لیکن آلام و مصائب کے جو پہاڑ مجھ پر توڑے جا رہے ہیں وہ قیاسِ انسانی سے باہر ہیں ۔ آخر میں فارسی کا یہ شعر نقل کیا ہے :

بگردا گرد خود چنداں کہ بینم
بلا انگشتری و من نگینم

محقق طوسی کے مصائب کیوں کر ختم ہوئے ؟ شکستِ زنداں کیسے عمل میں آئی ؟ اس دانشور نے سائنس کی کیا خدمات انجام دیں ؟ اس کے بارے میں آئندہ صفحات میں مختصر طور پر عرض کیا جائے گا ۔

گزشتہ سطور میں راقم نے محقق خواجہ نصیرالدین طوسی کا مختصراً

ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس جیّد عالم کو ایک سازش کی بنا پر بغیر مقدمہ چلائے قید کر دیا گیا تھا اور اس قید میں محقق نے پندرہ سال گزارے - بقول شاعر :

خبر نہیں کہ بلا خانۂ سلاسل میں
تری حیاتِ ستم آشنا پہ کیا گزری
خبر نہیں کہ نگارِ سحر کی حسرت میں
تمام رات چراغِ وفا پہ کیا گزری

آخرکار ایک وقت ایسا آیا کہ قید و بند اور آلام و مصائب کی یہ رات ختم ہوئی لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ اس عظیم سائنس داں کی زلداں سے رہائی اس فرد کے ہاتھوں عمل میں آئی جسے تاریخ کے بدترین ظالموں میں شمار کیا جاتا ہے - ۶۵۵ھ میں ہلاکو خاں نے المُوت فتح کیا اور اس طرح محقق طوسی کو قید سے نجات حاصل ہوئی - اگلے سال ہلاکو خاں نے بغداد فتح کیا اور اس طرح مسلمانوں کی ایک عظیم الشان سلطنت کا خاتمہ ہوگیا - قدرت کا نظامِ عدل کچھ ایسا ہے کہ ظالم سے ظالم فرد میں بھی چند خوبیاں ہوتی ہیں جن کی وجہ سے نظامِ کائنات میں شر کو ابدیت حاصل نہیں ہوتی - تاریخ نے ہلاکو خاں کے خلاف فیصلہ دیا ہے لیکن قدرت نے اس ظالم و جابر شخصیت میں یہ خوبی ودیعت کی تھی کہ وہ اہلِ علم کی قدر کرتا تھا - ہلاکو خاں نے نہ صرف محقق طوسی کو قید سے نجات دلائی بلکہ ان کے علم و فضل کا احترام کرتے ہوئے ان کے علمی مشاغل کی حوصلہ افزائی کی - ۶۵۷ھ میں ہلاکو خاں کے حکم سے مراغہ (تبریز) میں ایک رصدگاہ قائم کی گئی جس کا انصرام محقق طوسی کے سپرد کیا گیا، اور اس طرح علم ہیئت میں تحقیق کے ایک ایسے دور کی ابتدا ہوئی جس کے اثرات صدیوں تک یورپ کے ہیئت دانوں اور ریاضی دانوں کی تحقیقات میں ملتے ہیں - مراغہ کی رصدگاہ سائنس کی تاریخ میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے -

ریاضی اور فلسفہ :

یورپ کے ریاضی دانوں اور ماہرین علم ہیئت نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اس رصد گاہ میں اجرامِ فلکی کے مشاہدے ، نیز ریاضی اور اقلیدس کے مسائل حل کرنے کے لیے ایسے آلات استعمال ہوتے تھے جو یورپ میں کئی صدیوں بعد کوپر نیکس (Copernicus) وغیرہ کے زمانے تک ناپید تھے ۔ اس رصد گاہ میں محقق طوسی نے ریاضی کے ایسے مسائل پر مقالے لکھے جن پر عرصے تک اہل یورپ کی نظر نہیں گئی تھی ۔ دیکھیے Bury : A Short History of اور Cajori : History of Mathemates Astronomy وغیرہ ۔ چنانچہ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''اصول اقلیدس'' میں طوسی نے خطوطِ متوازی کے مصادر (Parallel Postulate) کا نظریہ پیش کیا جس پر پانچ صدیوں تک یورپ کے ریاضی داں بحث کرتے رہے[1] ۔

اسی بنا پر محقق طوسی نے پہلی بار ''علم المثلثات الکرویہ'' کو مستقل حیثیت دی اور اس طرح ایک کتاب ''شکل القطاع'' لکھی جس کے ذریعے Trigonometry کی بنیادیں استوار ہوئیں جو جدید ریاضی کے نصف سے زیادہ حصے کا احاطہ کیے ہوئے ہے ۔ (دیکھیے Cajori)

ریاضی ، ہیئت اور اقلیدس وغیرہ کے علاوہ اخلاقیات اور فلسفے میں بھی طوسی نے بیش بہا کارنامے انجام دیے ہیں ۔ بو علی سینا کی ''اشارات'' کی شرح کا ذکر گزشتہ صفحات میں ہو چکا ہے ۔ طوسی کی شرح پر متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں جن سے منطق میں نئے زاویے پیدا ہوتے ہیں ۔ اخلاقیات میں طوسی کی ''اخلاقِ ناصری'' ارسطو کی ''اخلاقیات'' کے بعد سب سے اہم کتاب تسلیم کی جاتی ہے ۔ (یورپ کے فلسفیوں نے اخلاقیات کے فلسفے پر دو صدی بعد توجہ دی) ۔ فلسفے اور علم کلام میں ایک نہایت عظیم تصنیف ''تجریدالکلام و العقائد'' (تجریدِ طوسی) ہے ۔

۱- دیکھیے اقبال کے چھ لیکچر ۔

اسلامی افکار کی شیرازہ بندی :

اس کتاب کی معنوی حیثیت دیگر اعتبارات کے علاوہ اس لیے بھی اہم ہے کہ اس میں محقق طوسی نے اسلامی افکار کی شیرازہ بندی کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی کتاب میں جوہر و عرض ، اجسام ، وجود و عدم ، علت و معلول اور اعراض وغیرہ کے موضوعات پر سیرحاصل بحثیں ہیں۔ اور ان بحثوں کی روشنی میں اسلامی افکار کے چار سکول یعنی متکلمین ، صوفیہ ، مشائیہ اور اشراقیین کا جائزہ لے کر ان مختلف عقائد اور نظریات کو ایک رشتے میں منسلک کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس طرح محقق طوسی نے اسلام اور اسلامی فکر و ثقافت کے استحکام اور سالمیت کی وہ خدمت انجام دی ہے جس کی مثال پوری اسلامی تاریخ میں نہیں ملتی۔

خواجہ نصیرالدین طوسی کی تصنیفات کی تعداد ڈیڑھ سو سے زیادہ ہے (اس موضوع پر دیکھیے شبیر احمد خاں غوری کا مقالہ ''تجرید محقق طوسی'' نذر عرشی ، مجلس نذر عرشی ، نئی دہلی ۱۹۶۵ع)۔ علم و حکمت کی بیش بہا خدمات انجام دینے کے بعد ۶۷۲ھ (۱۲۷۴ع) میں طوسی کا انتقال ہوگیا۔

محقق طوسی کی زندگی کا ایک پہلو میرے نزدیک بہت اہم ہے جس پر میں اہل نظر کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ اس عظیم انسان کو پندرہ سال تک بغیر مقدمہ چلائے قید میں رکھا گیا۔ سوال یہ ہے کہ وہ کس قسم کا معاشرہ تھا جہاں اہل علم پر اس طرح کے مظالم روا رکھے جاتے تھے؟ سلطنت بغداد کے زوال اور سقوط کا ہم سب مسلمانوں کو افسوس ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بغداد کے سقوط کے بعد اس پائے کی کوئی مسلمان سلطنت مشرق میں نہیں ابھری۔ لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ ان اسباب و علل کا تجزیہ کیا جائے جن کی بنا پر اس عظیم الشان سلطنت کا زوال ہوا۔ ہم اپنی تاریخ کی درخشندہ روایات پر فخر کرتے ہیں اور بجا فخر کرتے ہیں ، لیکن ہماری تاریخ کے کچھ ایسے باب بھی ہیں جہاں ہم

نے زوال اور ناکامی کا منہ دیکھا ہے ۔ تاریخ کے ان صفحات کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں ۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ کے ان حصوں کے مطالعے سے ہم ایسی باتیں سیکھ سکتے ہیں جو ہمیں محض ماضی کی قصیدہ خوانی سے حاصل نہیں ہو سکتیں ۔ ضرورت ہے کہ فاضل مورخین (خوش فہمیوں اور خود فریبیوں سے بچ کر) اس ضمن میں تحقیق و تجزیہ فرما کر حکم لگائیں کہ سقوطِ بغداد کے حقیقی اسباب کیا تھے ؟ لیکن میں یہ ضرور کہوں گا کہ دنیا کی تاریخ میں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ جن قوموں نے اہلِ علم پر مظالم کیے یا اِن کو ابھرنے کا موقع نہیں دیا ، وہ زیادہ عرصے تک اپنی سالمیت کو قائم نہ رکھ سکیں ۔

۳۔ سلطنتِ مغلیہ کا زوال

جب کوئی قوم یا سلطنت رو بہ زوال ہوتی ہے تو اس میں کس طرح کا انتشار پیدا ہوتا ہے اور اقتدار کی جنگ میں کس قسم کے مظالم روا رکھے جاتے ہیں ؟ اس کی ایک درد انگیز مثال سلطنت مغلیہ کے زوال کی داستان میں ملتی ہے ۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے اسباب ایک اہم موضوع ہے جس پر مؤرخین نے بہت کچھ لکھا ہے اور طرح طرح کے اسباب بیان کیے ہیں ۔ کسی مؤرخ نے اکبر کو زوال کا ذمہ دار ٹھہرایا ، کسی نے اورنگ زیب کو اور کسی نے اورنگ زیب کی اولاد کو ۔ کسی نے مرہٹوں کے عروج کو اہمیت دی اور کسی نے انگریزوں کے اقتدار کے عروج کو مغلیہ سلطنت کے زوال کا سبب قرار دیا ۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ بیشتر مورخین نے اس انتشار ، بدامنی ، خانہ جنگی اور ان مظالم کو قرار واقعی اہمیت نہیں دی جو دیگر عوامل کے مقابلے میں سب سے زیادہ مہلک ثابت ہوئے ۔ ان اوراق میں صرف ایک واقعہ بیان کروں گا جس سے اندازہ ہو جائے گا کہ ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کس دور سے گذر رہی تھی اور عوام کس مظلومی کے عالم میں تھے ۔ اور اگر ایسے میں ایک بیرونی طاقت یعنی انگریزوں نے اقتدار حاصل کر لیا تو اس میں

تعجب کیا تھا۔ یہ تو تاریخ کا ایسا تلازمہ تھا کہ اس کے علاوہ کوئی اور راستہ باقی ہی نہیں رہ گیا تھا۔

یہ واقعہ اٹھارویں صدی کا ہے۔ مغل شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر اپنے والد اور بھائیوں کو قتل یا قید کر کے حکومت کر چکے تھے اور قتل کرنے ، قید کرنے اور آنکھیں پھوڑنے کا سلسلہ ان کے بعد بھی جاری تھا۔ کبھی بادشاہ نے وزیر کو قتل کر دیا ، کبھی وزیر نے بادشاہ کو تہہ تیغ کر دیا۔ کبھی کسی شہزادے کو ساری عمر کے لیے زندان میں ڈال دیا گیا ، کبھی شاہی خاندان کے کسی نوجوان کی آنکھیں نکلوا دی گئیں۔ یہ سب ہوتا رہا لیکن تاریخ میں غالباً سب سے پہلی مرتبہ یہ بھی ہوا کہ ایک برسرِ اقتدار شہنشاہ کو خود اس کے محل میں اس کی اولاد اور خاندان کے سامنے انسانیت کے ہولناک ترین جرائم کا نشانہ بنا کر اس کی آنکھیں نکال لی گئیں اور اسے اندھا کر کے زندہ رہنے کے لیے چھوڑ دیا گیا۔ یہ ظلم ایک مسلمان نے ایک مسلمان شہنشاہ پر کیا اور افسوس یہ ہے کہ اسلام کے نام پر کیا۔ اس بربریت کی مثال دنیا کی تاریخ میں شاید ہی کہیں ملے۔

وہ سنگدل اور ظالم شخص ، جس نے اس بربریت کا مظاہرہ کیا ، غلام قادر روہیلہ تھا اور وہ شہنشاہ جو اس بربریت کا شکار ہوا شاہ عالم ثانی تھا۔ یہ صحیح ہے کہ مغل شہنشاہ شاہ عالم کا حقیقی اقتدار بہت محدود تھا۔ مشہور ہے کہ "سلطنتِ شاہ عالم از دلّی تا پالم" لیکن اس کے باوجود شہنشاہ مغلیہ کا احترام تقریباً سارے ہندوستان میں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ گورنر جنرل لارڈ ویلزلی (Wellesley) نے ایک مقام پر لکھا ہے :

> "حقیقی اقتدار سے محروم ہو جانے کے باوجود ہندوستان کی تمام ریاستیں اور عوام کا ہر طبقہ شاہ عالم کے برائے نام اقتدار کو تسلیم کرتا ہے۔"

واقعہ یہ تھا کہ ہندوستان اور خصوصاً شمالی ہند کے سب فرماں روا (مسلمان اور ہندو) مغل شہنشاہ کا نہ صرف احترام کرتے تھے بلکہ جب کوئی نیا فرد تخت پر بیٹھتا تھا تو وہ اپنے اقتدار کے قانونی جواز کی سند

مغل شہنشاہ سے طلب کرتا تھا ۔ اور جب بھی کوئی حکمران دربارِ مغلیہ میں حاضر ہوتا تھا تو وہی آدابِ شاہی ملحوظ رکھتا تھا جو صدیوں سے شاہانِ مغلیہ کے دربار میں باریابی کے لیے مخصوص اور ضروری تھے ۔ انگریز گورنر جنرلوں نے بھی ان آداب کو ہمیشہ ملحوظ رکھا اور اگر کبھی کسی انگریز جنرل یا افسر سے اس باب میں کوئی سہو ہوا تو اس کی سختی سے سرزلش کی گئی ۔

شاہ عالم پریشانیوں میں گھرا ہوا تھا ۔ شمالی ہند کے حکمران اس کا ساتھ چھوڑ چکے تھے ۔ احترام قائم تھا لیکن کوئی اسے مدد دینے کے لیے تیار نہ تھا ۔ خزانہ خالی ہو چکا تھا ۔ فوجوں کو عرصے سے تنخواہ نہیں ملی تھی ۔ نادر شاہ کے حملے سے دلی لٹ چکی تھی ۔ احمد شاہ ابدالی جیسے ایک عظیم مذہبی شخصیت نے ہندوستان میں ”اسلامی سلطنت“ قائم کرنے کی دعوت دی تھی ، کئی بار ہندوستان آ چکا تھا ۔ ”اسلامی سلطنت“ تو قائم نہ ہو سکی لیکن ہر مرتبہ احمد شاہ ابدالی کی فوج دلی اور شمالی ہندوستان کو تاراج کر کے واپس اپنے وطن جاتی رہی ۔ عوام غریب سے غریب تر ہوتے جا رہے تھے ۔ وہ عزت اور آبرو کے ساتھ محض زندہ رہنا چاہتے تھے لیکن اقتدار کی خانہ جنگی نے عوام کو اس حق سے بھی محروم کر دیا تھا ۔ ایسے میں تاج مغلیہ کو قائم رکھنے کے لیے صرف ایک حکمران شاہ عالم کے ساتھ تھا ۔ یہ حکمران مہاراجہ سندھیا تھا جو مرہٹہ تھا ۔ یہ تاریخ کی ستم ظریفی ہے کہ وہ مرہٹے جنھوں نے اورنگ زیب کے دور میں اقتدار حاصل کیا تھا اور جو تاجِ مغلیہ کو روند ڈالنا چاہتے تھے ، ان میں سے ایک حکمران یعنی مہاراجہ سندھیا تاج مغلیہ کو قائم رکھنے میں شاہ عالم کی مدد کر رہا تھا ۔ شاہ عالم متعدد بار انگریزوں کی طرف سے مدد کی پیش کش کو ٹھکرا چکا تھا لیکن جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا ، قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا ۔

مہاراجہ سندھیا شاہ عالم کی مدد کے لیے اکثر دلی کے آس پاس رہا کرتا تھا لیکن ۱۷۸۸ء میں وہ ایک مہم کے سلسلے میں صرف دو ماہ

کے لیے آگرے چلا گیا جہاں اسے چند دشمنوں کی سرکوبی کرنا تھی ۔ مگر اس دو ماہ کے عرصے میں شاہ عالم اور خاندان شاہی پر قیامت گزر گئی ۔

غلام قادر روہیلہ ، شاہ عالم کا اس لیے دشمن ہو گیا تھا کہ شاہ عالم نے اس کے والد ضابطہ خاں کو عدول حکمی کی بنا پر اس کے عہدے سے محروم کر دیا تھا ۔ یہ ایک سازش کی داستان ہے جسے اس موقع پر بیان کرنا ضروری نہیں ۔ غلام قادر اپنے والد کی معزولی کا انتقام لینا چاہتا تھا اور اس کے علاوہ یہ بھی چاہتا تھا کہ لٹی ہوئی سلطنت کے سربراہ کے محل میں جو مال و دولت بھی مل سکے اس پر قبضہ کر لیا جائے ۔ لیکن یہ ہوتا آیا ہے کہ اقتدار کے دیوانوں کے اصل مقاصد کچھ اور ہوتے ہیں اور دکھانے کے مقاصد کچھ اور ہوتے ہیں ۔ چنانچہ غلام قادر نے یہ حیلہ تراشا کہ اس کا مقصد شاہ عالم کو ہٹا کر اسلامی حکومت قائم کرنا ہے ۔ چنانچہ ''اسلام کی خدمت'' کے اس جذبے سے سرشار ہو کر غلام قادر نے اپنے دوست اسماعیل کے ساتھ فوج اور سامانِ جنگ سے لیس ہو کر دلی پر چڑھائی کر دی ۔ غلام قادر کی فوجیں یکم جولائی ۱۷۸۸ء کو دلی کے گرد و نواح میں پہنچیں اور انھوں نے اسلامی حکومت قائم کرنے کی بجائے لوٹ مار ، قتل و غارت گری شروع کر دی ۔ مہاراجہ سندھیا نے خود مصائب میں مبتلا ہونے کے باوجود اپنی افواج کا کچھ حصہ شاہ عالم کی مدد کے لیے بھیجا ۔

شاہ عالم کی فوج نے افلاس زدہ ہونے کے باوجود مقابلہ کیا لیکن اسے کیا کیجیے کہ خود شاہ عالم کے معتمد اعلیٰ افسران غلام قادر سے مل گئے تھے ۔ انھوں نے نہ صرف شاہی افواج کو غلط راستہ دکھایا بلکہ سندھیا کی بھیجی ہوئی فوج کی بھی حوصلہ افزائی نہ کی ، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سندھیا کی فوج نے دلی سے کوچ کیا اور شاہ عالم بے یار و مددگار رہ گیا ۔

غلام قادر کی فوجوں نے چار ہفتے تک دلی اور اطراف میں قتل و غارت کیا جس کی مثال صرف احمد شاہ ابدالی کے حملوں کے دوران ہی

مل سکتی ہے - آخرکار ۳۰ جولائی کو غلام قادر محلِ شاہی کے دروازے پر آیا اور درخواست کی کہ وہ شہنشاہ کی خدمت میں باریابی کا خواہش مند ہے - غلام قادر نے قرآن کریم کی قسم کھائی کہ اس کا مقصد صرف مغل شہنشاہ سے اظہارِ وفاداری ہے - محلِ شاہی کے پاسبانوں نے شاہ عالم کو سمجھانے کی کوشش کی کہ یہ دھوکہ ہے ، فریب ہے - غلام قادر کو محل کے اندر نہ آنے دیا جائے ، لیکن شاہ عالم کے بعض مشیر ایسے بھی تھے جنھوں نے یہ مشورہ دیا کہ غلام قادر نے قرآن حکیم کی قسم کھائی ہے لہٰذا اس پر اعتبار نہ کرنا اسلامی نظریات کے خلاف ہوگا اس لیے اسے اندر آنے کی اجازت دے دی جائے - معلوم نہیں ان مشیروں کی رائے ان کے بھولپن پر مبنی تھی یا سازش پر ، لیکن شاہ عالم نے اس رائے پر عمل کیا اور غلام قادر کو اندر آنے کی اجازت دے دی گئی - جوں ہی محل کے دروازے کھل گئے ، نہ صرف غلام قادر داخل ہوا بلکہ اس کے ساتھ دو ہزار سپاہی بھی شاہی محل میں داخل ہوگئے -

غلام قادر کی فوج کے محل میں داخل ہونے پر کہرام مچ گیا - شہزادہ اکبر نے کہا کہ یا تو مجھے لڑ کر مر جانے کی اجازت دیجیے ورنہ میں خودکشی کر لوں گا - شاہ عالم نے بہ مشکل اسے روکا اور کہا کہ مشیتِ ایزدی کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا چاہیے - غلام قادر دربارِ عام سے ہوتا ہوا دربارِ خاص میں پہنچا اور شہنشاہ سے مطالبہ کیا کہ اسے روپے کی ضرورت ہے لہذا جتنی دولت محل میں ہے وہ اسے دے دی جائے - شہنشاہ نے کہا کہ میرے پاس جو کچھ تھا وہ میں دے چکا ہوں ، اب میرے پاس کچھ نہیں ہے - غلام قادر اس جواب سے مطمئن نہیں ہوا - چنانچہ شہنشاہ کو ایک مسجد میں قید کر دیا گیا اور محل کی تلاشی کا کام شروع کر دیا گیا - دوسرے دن شہنشاہ کو مسجد سے ہٹا کر محل کے اس حصے میں قید کر دیا گیا جہاں مجرموں کو رکھا جاتا تھا - غلام قادر کے سپاہیوں نے اب محل کے حرم کی تلاشی شروع کی - محل کے فرش ، دیواروں اور چھتوں کو توڑا گیا لیکن اس میں وہ خزانہ نہ ملا جس کی غلام قادر کو تلاش

تھی ۔ شہنشاہ کی بیگمات اور کنیزوں کی تلاشی لی گئی لیکن چند زیورات کے علاوہ کچھ نہ ملا ۔ اگلے دن محل کے در و دیوار چیخ و پکار سے گونج اٹھے ۔ شہنشاہ کے ملازمین کو ہولناک اذیتیں دی جا رہی تھیں ۔ انہیں آگ پر الٹا لٹکایا جا رہا تھا ۔ ان کے ہاتھوں پر کھولتا ہوا پانی ڈالا جا رہا تھا ۔ لیکن اس کے باوجود افلاس زدہ محل میں وہ خزانہ نہ ملا جس کی غلام قادر کو تلاش تھی ۔ آخر جب اذیت رسانی کے تمام طریقے ناکام ہو گئے تو غلام قادر نے شہنشاہ سے کہا کہ وہ جس طرح بھی ہو خزانے کا پتہ بتائے ۔ شاہ عالم نے کہا تم نے سارا محل دیکھ لیا ہے ۔ کیا تم سمجھتے ہو کہ خزانہ میرے پیٹ میں ہے ؟ غلام قادر نے کہا اگر ضرورت ہوئی تو حقیقت کی تلاش میں خنجر کو بھی استعمال کرنا پڑے گا ۔ اور آخرکار غلام قادر نے شہنشاہ کے جسم پر خنجر بھی استعمال کیا جس کے محل میں وہ قرآن حکیم کی قسم کھا کر داخل ہوا تھا ۔ غلام قادر نے خنجر کیونکر استعمال کیا اس کی مختصر داستان مشہور انگریز مصنف مائیکل ایڈورڈز نے اس طرح بیان کی ہے ۔

''۱۰ اگست کے دن جب غلام قادر ، شاہ عالم کے بیان سے مطمئن نہیں ہوا تو اس نے اپنے سپاہیوں کو حکم دیا کہ اس کمینے کو زمین پر گرا دو اور اسے اندھا کر دو ۔ چنانچہ مغل شہنشاہ کو ٹھوکر مار کر تخت سے گرایا گیا اور اس کی آنکھوں میں سوئیاں ڈالی گئیں ۔ شہنشاہ درد و کرب سے چیختا رہا ۔ آخر جب سوئیاں اس کی آنکھوں میں اچھی طرح پیوست ہوگئیں تو غلام قادر نے شہنشاہ سے پوچھا :

''کہو اب تمہیں کچھ دکھائی دیتا ہے ؟''

شہنشاہ نے جواب دیا : ''ہاں مجھے تمہارے اور اپنے درمیان قرآن دکھائی دیتا ہے ۔''

دوسرے دن غلام قادر نے ایک درباری مصوّر کو بلا بھیجا اور اسے حکم دیا کہ وہ ایک منظر کی تصویر کشی کرے ۔ وہ منظر

کیا تھا ؟ غلام قادر نے منظر یہ پیش کیا کہ اپنے ایک کمانڈر سے کہا کہ وہ خنجر کے ذریعے شاہ عالم کی آنکھیں نکالے ۔ چنانچہ خنجر کے ذریعے مغل شہنشاہ کی دونوں آنکھیں نکال دی گئیں ۔[1]

گزشتہ سطور میں خاندانِ مغلیہ کے دورِ زوال کے بیان میں غلام قادر روہیلہ کا ذکر کیا گیا کہ وہ قرآن کی قسم کھا کر مغل شہنشاہ کے محل میں داخل ہوا اور اس کے بعد قسم توڑ کر اس نے شہنشاہ شاہ عالم ثانی اور اس کے خاندان پر مظالم توڑے اور شہنشاہ کی آنکھیں نکال لیں ۔

غلام قادر روہیلہ نے شاہی محل میں جو مظالم کیے ان کی داستان خاصی طویل ہے جس کی تفصیلات بیان کرنے سے قارئین کو صدمہ ہوگا ۔ اس لیے میں ان کا ذکر نہیں کروں گا ۔ صرف ایک واقعے کا ذکر ضروری سمجھتا ہوں تاکہ اندازہ ہو جائے کہ مسلمانوں کے اس دورِ انحطاط میں بعض صاحبِ اقتدار افراد کا معیارِ اخلاق کن پستیوں میں چلا گیا تھا ۔

شہزادوں اور بادشاہوں پر مظالم ، قید و بند ، قتل وغیرہ مغلیہ سلطنت کے آخری دور میں کوئی غیرمعمولی بات نہیں تھی ۔ یہ روش عام ہو چکی تھی کہ آنکھیں نکالنا لاکھ اذیت ناک سہی لیکن یہ بھی ایک ایسی سزا تھی جسے اُس تاریک دور میں باقاعدہ ''جائز'' تسلیم کر لیا گیا تھا ۔ لیکن ایک ظلم ایسا تھا جسے اُس دور میں بھی کسی صورت میں جائز تسلیم نہیں کیا جاتا تھا ــ اور وہ یہ ظلم تھا کہ خاندان شاہی کی خواتین کی بے عزتی کی جائے ۔ خواتین کی عزت و آبرو کو ہندوستان کے سب حکمران مسلمان ، ہندو ، سکھ تسلیم کرتے تھے ۔ حتٰی کہ نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں کے دوران بھی خاندان شاہی کی خواتین کی عزت و آبرو کی اچھی طرح حفاظت کی جاتی تھی اور کسی نے حرمِ شاہی کی طرف آنکھ اٹھانے کی

۱۔ دیکھیے مذکورہ مصنف کی کتاب *The King of the World* مطبوعہ لندن ۱۹۸۰ع ، ص ۲۰۲ ۔

جرأت نہیں کی تھی ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور انحطاط میں قوم کے اخلاق پست ہو گئے تھے لیکن اس قدر پست نہیں ہوئے تھے کہ ناموسِ شاہی پر ہاتھ ڈالنا برداشت کیا جا سکے ۔ ایک قدیم روایت تھی جس کا احترام کیا جاتا تھا ۔ وہ روایت یہ تھی کہ شاہی حرم کی خواتین پوری قوم کا ناموس ہیں ۔ اگر ان خواتین کی بے عزتی کی جائے تو دراصل بے عزتی ان افراد کی ہوتی ہے جو اس جرم کے مرتکب ہوتے ہیں اور اس طرح پوری قوم بے عزت ہو جاتی ہے ۔ لیکن افسوس ہے کہ مغل شہنشاہ کی آنکھیں نکالنا بھی کافی نہ سمجھا گیا اور اس کے بعد غلام قادر روہیلہ نے اخلاقی پستی کا وہ مظاہرہ کیا جس کی مثال مسلمان بادشاہوں کی تاریخ میں مشکل سے ملے گی ۔ مائیکل ایڈورڈز نے یہ واقعہ اس طرح بیان کیا ہے :

> ''ایک دن (غلام قادر نے) دو شہزادیوں کو دربار میں پیش کرنے کا حکم دیا جن کے حسن و جمال کے بارے میں اس نے بہت تعریف سنی تھی ۔ شہزادیاں مناسب لباس میں بانقاب حاضر ہوئیں ۔ مگر اس نے شہزادیوں کو برہنہ کیا اور ان کی چھاتیوں اور رانوں پر دست درازی کی . . . لیکن اس سے پہلے کہ معاملہ آگے بڑھتا ، مغل شہزادیوں کو ایک سکھ سردار نے اس ظالم سے بچایا ۔ یہ سکھ سردار غلام قادر کا معاون و مددگار تھا ۔ اس نے کہا کہ اگر شہزادیوں پر دست درازی کی گئی تو میں اپنی فوج لے کر دہلی سے چلا جاؤں گا ۔''[1]

یہاں میں یہ عرض کردوں کہ مائیکل ایڈورڈز نے جن مآخذ سے اپنی کتاب مرتّب کی ہے وہ کیفیت اور کمیّت کے لحاظ سے کافی وقیع ہیں ۔ مصنّف نے انگریزی ، مرہٹی اور فرانسیسی مآخذ کے علاوہ مطبوعہ اور غیر مطبوعہ فارسی مآخذ سے بھی استفادہ کیا ہے جن میں اخبارات ، تاریخِ احمد شاہی ، تاریخ عالمگیر ثانی ، خیرالدین کا ''عبرت نامہ'' اور غلام حسین

۱- کتاب محولہ بالا ، ص ۲۰۴ ۔

طباطبائی کی ''سیرت المتاخرین'' وغیرہ بھی شامل ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور فکر انگیز ماخذ اقبال کے وہ اشعار ہیں جو انھوں نے اس المناک واقعے سے متاثر ہو کر کہے ہیں۔ اقبال کے چند اشعار حسب ذیل ہیں :

رُہیلہ کس قدر ظالم ، جفا جُو ، کینہ پرور تھا
نکالیں شاہِ تیموری کی آنکھیں نوکِ خنجر سے
دیا اہلِ حرم کو رقص کا فرمان ستم گر نے
یہ اندازِ ستم کچھ کم نہ تھا آثارِ محشر سے
بھلایا آہ سامانِ طرب بے درد نے ان کو
نہاں تھا حُسن جن کا چشمِ مہر و ماہ و اختر سے
لرزتے تھے دلِ نازک ، قدم مجبورِ جنبش تھے
رواں دریائے خوں شہزادیوں کے دیدۂ تر سے

مذکورہ بیان سے قارئین کرام نے اندازہ کر لیا ہوگا کہ اٹھارویں صدی میں مسلمان حاکموں کے مظالم اور ان کے اخلاق کی پستی کس حد کو پہنچ چکی تھی۔ ایسی صورت میں وہی ہو سکتا تھا جو ہوا۔ تاریخ نے کروٹ لی اور حرکت میں آ گئی۔ دو سو سال کی مغلیہ سلطنت کا تخت و تاج متزلزل ہو گیا۔ مغل شہنشاہ ، جس نے عمر بھر کوششیں کی تھیں کہ انگریزوں کا مقابلہ کرے ، آخرکار اپنے ہم وطنوں اور ہم مذہبوں کی غداری اور ظلم کا شکار ہو کر مجبور ہو گیا کہ انگریزوں کی پناہ میں آ جائے تاکہ اس طرح خانوادۂ تیموری کچھ عرصے کے لیے بے عزتی سے بچ جائے اور شاہی حرم کی خواتین کی آبرو محفوظ رہے۔

چنانچہ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ انگریز فوجوں کے کمانڈر جنرل لیک کا ، حکمِ شاہی کے تحت ، دلّی میں استقبال کیا گیا۔ جب جنرل لیک دربار شاہی میں حاضر ہوا ،° اس وقت کا منظر ایک انگریز نے یوں بیان کیا ہے :

''ایوانات شاہی میں لوگوں کا ہجوم تھا۔ لوگ یہ دیکھنے کے لیے بے تاب تھے کیونکہ ان کے شہنشاہ کو بے عزتی اور قید و بند

سے رہائی دلائی جا رہی تھی ۔ آخرکار کمانڈر انچیف کو دربار شاہی میں پیش کیا گیا ۔ اس (لارڈ لیک) نے دیکھا کہ بد قسمت بزرگ شہنشاہ آلامِ ضعیفی سے نڈھال ہو چکا تھا ۔ اس کا اقتدار ختم ہو چکا تھا ۔ وہ مفلس اور نابینا ہو چکا تھا ۔ وہ ایک شکستہ شامیانے کے تلے بیٹھا ہوا تھا جو اس کی عظمتِ رفتہ کی یاد دلا رہا تھا اور زبانِ حال سے اُن مصائب پر نوحہ کناں تھا جو استدادِ زمانہ سے آشکارا ہو چکے تھے ۔"

اور اس طرح مغل شہنشاہ شاہ عالم ثانی کی آنکھیں بے نور ہونے کے بعد خانوادۂ تیموری کی عظمت کا ٹمٹاتا ہوا چراغ گل بھی ہوگیا ۔ اس کے بعد ۱۸۵۷ع تک شاہانِ مغلیہ بے پناہ تاریکی میں اپنی عظمتِ رفتہ کی نوحہ خوانی کے لیے باقی رہ گئے ۔

برِ صغیر میں انگریزوں کے تسلط کے ہم سب شاکی ہیں اور بجا طور پر شاکی ہیں ۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو جو کچھ ہوا وہ تاریخ کے اصول اور واقعات کی منطق کے عین مطابق تھا ۔ جب کسی قوم یا ملک کی سیاسی زندگی میں خلا پیدا ہو جاتا ہے تو یہ فطری امر ہے کہ قدرت اس خلا کو پُر کرنا چاہتی ہے کیونکہ قدرت خلا کو برداشت نہیں کر سکتی ۔ خلا چاہے فضا میں ہو ، چاہے زمین پر وہ کبھی قائم نہیں رہ سکتا ۔ اسے پُر کرنے کے لیے کوئی دوسری طاقت ضرور آ جاتی ہے ۔ اٹھارویں صدی کے ہندوستان میں دربار مغلیہ کے امرا اور دیگر اربابِ اقتدار نے آپس میں سازشیں ، جوابی سازشیں اور جواب الجوابی سازشیں اور انتقام ، جوابی انتقام اور جواب الجوابی انتقام کی کارروائیاں کر کے اقتدار اعلیٰ کو پہلے کمزور کیا اور پھر حالات کو اس منزل پر پہنچا دیا کہ اقتدار تقریباً معدوم ہوگیا ۔ اس خلا کو پُر کرنے کے لیے کئی ملکی اور غیر ملکی طاقتیں کوشش کرتی رہیں اور لطف یہ کہ خود بعض اہلِ وطن بھی وقتاً فوقتاً ان اندرونی اور بیرونی طاقتوں کو سلطنت دہلی یعنی مرکز پر حملہ کرنے کی دعوت دیتے رہے ۔ کبھی اسلام کے نام پر اور کبھی آزادی

کے نام پر - بعض کے خلوص اور نیک نیتی میں شبہ نہیں کیا جا سکتا ، لیکن ایسے کیا کیجیے کہ ان کے پاس نگاہ تھی لیکن نظر نہ تھی - بصارت تھی بصیرت نہیں تھی - ان کی نگاہ بہت قریب کے مقاصد دیکھ سکتی تھی ، دور کے عواقب اور عوامل نہیں - وہ اس نظر اور بصیرت سے محروم تھے جس کے سوتے جوش و جذبات سے نہیں بلکہ فکر و تعقل سے پھوٹتے ہیں - اہلِ ہند اور خصوصاً مسلمانوں میں جنگ و جدال اور شعر و شاعری کا بہت چرچا تھا - لیکن افسوس ہے کہ معقولات اور ان علوم کی طرف توجہ نہیں تھی جو نظر و بصیرت کو زندگی اور فروغ بخشتے ہیں -

سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے اسباب بہت سے بیان کیے گئے ہیں - یہاں میں صرف ایک کی طرف قارئین کرام کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں - سلطنت مغلیہ کا دور ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ تاریخ عالم کے درخشاں ادوار میں شمار ہوتا ہے - دربار مغلیہ کا جاہ و جلال اور تزک و احتشام دنیا کی تاریخ اور ادب کا حصہ بن چکا ہے - مغربی مورخین نے اعتراف کیا ہے کہ مغلیہ دربارِ دہلی کے مقابلے میں شہنشاہ فرانس کا دربارِ پیرس کم حقیقت تھا - ہمارے مغل بادشاہوں کے زمانے میں بڑے بڑے محل ، مسجدیں ، مقبرے تعمیر ہوئے جن کی شان و شوکت کی دنیا معترف ہے - لیکن خوگرِ حمد سے تھوڑا سا گلہ بھی سن لیجیے - کیا ہمارے اس سنہری دور میں کوئی یونیورسٹی بھی قائم ہوئی ؟ یا عوام کی اعلیٰ تعلیم کے لیے کوئی اسکیم مرتب ہوئی ؟ کوئی ایسا عالم بھی پیدا ہوا جس کے افکار نے دنیا کو متاثر کیا ہو ؟

اکبر نے نو رتن کا ادارہ قائم کیا تھا لیکن وہ جلد ہی رتنوں کے مرنے کے بعد ختم ہوگیا - کہیں کہیں تاریخی ملفوظات لکھے گئے جو اپنی جگہ نہایت وقیع ہیں لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ سولھویں ، سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں یورپ اپنے ہزار سالہ خواب سے جاگ چکا تھا اور وہاں احیائے علوم اور نشاۃ الثانیہ کی تحریکیں ابھر چکی تھیں ، اور علوم و فنون عہد آفریں ترقی کر چکے تھے - یہ عجیب بات ہے کہ اس

پیداوری کا کوئی قابلِ ذکر اثر ہماری قوم میں نہیں ملتا۔ مغلیہ دور اور اس سے پہلے بھی مسلمانوں نے علم و فکر کی طرف سے توجہ ہٹا لی تھی۔ دو تین سو سالوں میں کوئی ایسا عظیم علمی ادارہ وجود میں نہیں آیا جو قوم میں صحیح نظر و بصیرت کی تخلیق کرتا۔ منجملہ فکر و تحقیق کی حوصلہ افزائی شاذ ہی کی گئی بلکہ اکثر اہلِ علم کو حقارت سے دیکھا گیا اور بعض اوقات ان کو ذہنی اور جسمانی تکلیفیں پہنچائی گئیں۔ ایسی روایات قائم ہونے کے بعد کیسے توقع کی جا سکتی تھی کہ قوم برسر اقتدار رہتی۔ قومیں اداروں سے زندہ رہتی ہیں۔ ادارے علم و فکر کی روایات سے قائم ہوتے ہیں اور تنگ نظری اور کم نگاہی سے ختم ہو جاتے ہیں ـــــ اور ان کے ساتھ قومیں بھی۔

• • •

حصہ دوم

مسلمانوں کی فکری تاریخ
پر ایک طائرانہ نظر

انسان کی تہذیبی تاریخ میں اسلام کی حیثیت ایک دینِ فطرت ہی کی نہیں ، ایک عظیم ذہنی اور معاشرتی انقلاب کی بھی ہے ۔ اسلام کے ظہور کے وقت دنیا شدید تہذیبی انحطاط سے دوچار تھی ۔ آج کا تہذیب یافتہ یورپ قرونِ وسطیٰ کی تاریکیوں میں ڈوبا ہوا تھا ۔ وادیِ نیل ، وادیِ دجلہ و فرات اور وادیِ سندھ کی قدیم تہذیبیں عروج پر پہنچ کر زوال کا شکار ہو چکی تھیں ۔ ہندوستان میں ویدوں کا عہد ختم ہو چکا تھا ۔ یونان میں طالیس (Thales) اور فیثاغورث (Pythagoras) سے لے کر افلاطون اور ارسطو کے دور تک علوم و فنون ترقی کے نہایت اعلیٰ معیار تک پہنچے تھے لیکن کوئی پانچ سو سال ہوئے یونانی افکار کا یہ سنہری دور بھی ختم ہو چکا تھا ۔ اس عرصے میں یورپ میں مملکتِ روما تہذیب کی ایک نئی نوید لے کر ابھری تھی لیکن کوئی چھ سو سال کے عرصے میں یہ عظیم مملکت بھی زوال آمادہ ہوگئی ۔ اس طرح مشرق اور مغرب میں تہذیب کا ایک خلا پیدا ہوگیا ۔

اس خلا کو اسلام نے نہایت کامیابی سے پُر کیا ۔ چھٹی صدی عیسوی میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ولادت ہوئی ۔ چالیس سال کے غور و فکر ، عبادت اور عملی زندگی گزارنے کے بعد رسولِ اکرمؐ نے اسلام کو

اپنے قول و عمل اور آسمانی صحیفہ "قرآن" کے ذریعے انسان سے متعارف کرایا۔ خدا کے اس پیغام نے عربوں کی کایا پلٹ دی۔ ایک قدامت پرست، پسماندہ اور غیر منظم قوم روحانی اور مادی ترقی کی راہ پر گامزن ہو گئی۔ ایک صدی سے کم عرصے میں ہندوستان سے لے کر سپین اور جنوبی فرانس تک کا علاقہ مسلمانوں کے زیر اثر آ گیا۔ بغداد، بصرہ، مراغہ، قرطبہ، صقلیہ، سرقسطہ، غرناطہ میں علم و دانش اور فلسفہ و سائنس کی تعلیم اور ترویج کے لیے یونیورسٹیاں اور تجربہ گاہیں قائم ہوئیں جہاں مشرق و مغرب سے طالبانِ علم و فن کھنچے چلے آتے تھے اور فیض یاب ہو کر جاتے تھے۔ فلسفہ، ریاضی، طبیعیات، کیمیا، طب، فلکیات، تاریخ اور سیاسیات وغیرہ کوئی علم ایسا نہ تھا جس میں مسلمانوں نے اہم دریافتیں اور اضافے نہ کیے ہوں۔ اہلِ مغرب نے مسلمانوں کے کارناموں سے بے انتہا استفادہ کیا۔ حتیٰ کہ اہلِ مغرب نے یونانی فکر و فلسفہ کو بھی مسلمانوں کی مدد سے سیکھا۔ مختصر یہ کہ اس دور کی مہذب دنیا کا بیشتر حصہ مسلمانوں کے زیر نگیں آ گیا اور جن ملکوں پر مسلمانوں کی حکومت نہیں تھی وہ بھی فکری اور تہذیبی اعتبار سے مسلمانوں کے زیرِ اثر تھے۔ اس اسلامی انقلاب کی وجہ سے تقریباً تمام دنیا مسلمانوں کی تہذیب کے زیرِ اثر آ چکی تھی۔

اور پھر یوں ہوا کہ سیاسی مصلحتیں علم و دانش پر غالب آ گئیں۔ مسلمان حاکموں کو یہ باور کرایا گیا کہ علم و دانش کے فروغ سے اسلام کا فروغ متاثر ہوتا ہے۔ جس اسلام نے دنیا و آخرت اور عقل و ایمان سب پر محیط نظامِ فکر پیش کیا تھا اُسے علم و فن سے متصادم کر دیا گیا۔ اسلام کے تحفظ کے نام پر علومِ عقلیہ فلسفہ و سائنس کی مخالفت کی گئی اور فلسفیوں اور سائنس دانوں کو اسلام سے خارج کر دیا گیا۔ دینِ اسلام جسے رسولِ اکرمؐ اپنی زندگی میں مکمل کر چکے تھے، متعدد فرقوں اور "مذاہب" میں اس طرح تقسیم ہو گیا کہ ہر فرقے کے نزدیک دوسرے سب فرقے اسلام سے خارج قرار دیے گئے۔ اس طرح ملت اسلامیہ میں ایک فکری خانہ جنگی شروع ہوئی جس نے باقاعدہ عملی خانہ جنگی کی صورت اختیار

کر لی ۔ باہمی کشت و خون ہوا اور نتیجہ وہی ہوا جو قانونِ فطرت کا تقاضا تھا ۔ حکومت اور مملکت کمزور ہوئی ، بیرونی حملہ ہوا اور تیرھویں صدی میں خلافتِ بغداد ختم ہوگئی ۔ اس کے چند سال بعد سپین میں بھی مسلمانوں کا اقتدار متزلزل ہوگیا ـــــ اور یوں صحیح معنوں میں مسلمانوں کا دورِ عروج بھی ختم ہوگیا ۔ اس کے بعد مصر ، ترکی ، ایران ، ہندوستان وغیرہ میں مسلمان حکومتیں قائم ہوئیں لیکن اب مسلمان پسماندہ سے پسماندہ تر ہوتے چلے گئے ۔ اس طرح پھر ایک تہذیبی خلا پیدا ہوگیا ۔ لیکن اس مرتبہ اس خلا کو اہلِ مغرب نے پُر کیا ، اور ستم ظریفی یہ کہ اس خلا کو پُر کرنے میں اہلِ مغرب نے جن علوم و فنون کو استعمال کیا ان کا درس انھوں نے چند صدی قبل مسلمانوں ہی سے لیا تھا ۔ آج بیشتر مسلمان ممالک پسماندہ ہیں اور مغربی ممالک کی امداد کے محتاج ۔ اب اہلِ مغرب تحصیلِ علم کے لیے مشرق نہیں آتے ۔ اب اہلِ مشرق آکسفورڈ ، کیمبرج ، پیرس اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں جاتے ہیں ۔ آج اہلِ مغرب پہلی اور دوسری دنیا میں رہتے ہیں اور مسلمان زیادہ تر تیسری یا غالباً چوتھی دنیا میں ۔[1] اس کمال کے بعد ایسا زوال کیوں ؟

مثل مشہور ہے کہ ہر کمالے را زوالے ، لیکن یہ ایک ضرب المثل ہے ، علمی حقیقت نہیں ہے ۔ نہ کوئی شے خود بخود کمال کا درجہ حاصل کر سکتی ہے اور نہ خود بخود زوال پذیر ہو جاتی ہے ۔ مظاہر فطرت میں عروج و زوال کے بھی اسباب ہوتے ہیں اور شکست و زوال کے بھی ۔ قومیں نہ خود بخود ترقی کرنے لگ جاتی ہیں ، نہ خود بخود مائل بہ تنزل ہو جاتی ہیں ۔ تاریخ کے عمیق مطالعے اور تجربے سے ظاہر ہوتا ہے کہ

۱۔ حال ہی میں ''چوتھی دنیا'' کی اصطلاح وضع ہوئی ہے ۔ تیسری دنیا میں وہ ملک شامل ہیں جو علم و فن اور ٹکنالوجی وغیرہ کے اعتبار سے پسماندہ ہیں لیکن دولت کے اعتبار سے بہت متمول ہیں ، مثلاً سعودی عرب وغیرہ ۔ لیکن بعض ممالک علم و فن کے اعتبار سے بھی پسماندہ ہیں اور وسائل کے اعتبار سے بھی ۔ انھیں ''چوتھی دنیا'' میں شمار کیا جاتا ہے ۔

قوموں کے عروج و زوال کے اسباب ہوتے ہیں ۔ اس کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کتاب کے آخر میں آئے گا ۔ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی یہ ہے کہ قومیں اپنے عروج و زوال (تغیّر) کی خود ذمہ دار ہیں ۔ اس حقیقت کی ذرا آگے چل کر وضاحت کی جائے گی ۔ اس موقع پر میں صرف فکر کی اہمیت کی طرف اشارہ کروں گا کیونکہ موضوع مسلمانوں کی فکری تاریخ سے متعلق ہے اور میرا نتیجہ ٔ فکر بھی یہی ہے کہ عمومی طور پر قوموں کے عروج و زوال کا انحصار ان کی فکر کے صحیح یا غلط ہونے پر ہے ۔

غالباً اس امر کی وضاحت کی ضرورت نہیں کہ انسان کی عملی زندگی کا بیشتر حصہ اس کی سوچ ہی کا نتیجہ ہوتا ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ انسان کے بہت سے افعال اس کی جبلّت (instinct) کا نتیجہ ہوتے ہیں جن میں غور و فکر کو زیادہ دخل نہیں ہوتا ۔ (مثلاً بچے کا دودھ پینا یا ایک بالغ انسان کا انتہائی خوف کی حالت میں بھاگ جانا وغیرہ) لیکن ایک ہوش مند انسان طبعی (نارمل) حالت میں زیادہ تر اقدامات اور فیصلے غور و فکر کے بعد ہی کرتا ہے ۔ بلکہ یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ انسان کی ہوشمندی اور بلوغت کی اہم دلیل یہی ہے کہ اس کے عمل پر جبلّت یا جذبات کا اثر کم ہو اور غور و فکر کا زیادہ ۔ کچھ یہی صورت قوموں کے عمل کی بھی ہے ۔ فرد کی طرح قوم کی ہوشمندی اور "بلوغت" کا ایک اہم پیمانہ یہ ہے کہ اس کے فیصلے زیادہ تر جذبات کے مرہونِ منت ہیں یا عقل و فہم کے ۔ یوں عقل و فہم کو جذبات سے بالکل علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ۔ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں ۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ ان میں سے کس کا اثر زیادہ ہے ۔ یہاں اس امر کو بھی واضح کر دوں کہ جذبات اور عقل کی اپنی اپنی جگہ اہمیت ہے اور ایک کی اہمیت دوسرے سے کم نہیں ۔ لیکن بعض عوامل کے لیے جذبات کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے اور بعض کے لیے عقل کی ۔

اس منزل پر فکر کی نوعیت کے بارے میں چند اہم امور کا ذکر

کر دیا جائے تو مناسب ہوگا ۔ فکرِ انسانی ایک نہایت پیچیدہ عمل ہے ۔ ہر احساس ، ہر ادراک ، ہر خیال ، ہر تصور کے شعوری اور غیر شعوری محرکات ہوتے ہیں جن کی تفصیل بیان کرنا نفسیات کے متخصصین ہی کے لیے قابلِ فہم ہو سکتا ہے ۔ اس کے علاوہ اس قسم کے مباحث زیر غور موضوع کا احاطہ کرنے کے لیے ضروری بھی نہیں ۔ بیان کو عام فہم بنانے کے لیے اتنا عرض کر دینا کافی ہوگا کہ فکر کے تین اہم پہلو ہیں :

اول : ایسے افکار جن کی بنیاد زیادہ تر عقیدے پر ہوتی ہے ۔ دین و مذہب اور تصوف وغیرہ اسی انداز فکر کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ دین کے لیے عقیدہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے ۔ چنانچہ قرآن حکیم کے پہلے پارے کی ابتدا ہی میں من جانب اللہ یہ وضاحت فرما دی گئی ہے کہ یہ کتاب اُن کے لیے ہے جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں ۔

دوئم : ایسے افکار جن کی بنیاد زیادہ تر جذبات پر ہوتی ہے ۔ بیشتر فنی تخلیقات اسی انداز فکر کا نتیجہ ہوتی ہیں ۔ ادب ، شاعری ، موسیقی ، مصوری ، فن تعمیر وغیرہ اسی انداز فکر سے جنم لیتے ہیں ۔ یہ فنونِ لطیفہ جذبات ہی سے ابھرتے ہیں اور ان کے کمال کا معیار یہی ہوتا ہے کہ وہ جذبات کو تسکین پہنچائیں ۔

سوئم : ایسے افکار جن کی بنیاد زیادہ تر عقل پر ہوتی ہے ۔ علومِ عقلیہ ، معقولات مثلاً فلسفہ ، ریاضی ، طبیعات اور کیمیا وغیرہ عقلی انداز فکر کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ علوم کی قدر و قیمت کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ عقل و خرد کو کس حد تک مطمئن کر سکتے ہیں ۔ اگر کوئی تصور یا نظریہ محض جذبات کی تسکین کا باعث ہو ، عقل کی تسکین کا نہیں ، تو وہ اس معیار پر پورا نہیں اترتا ۔

ایک صحت مند انسان کے لیے یہ تینوں انداز فکر ضروری ہیں اور ان کی اپنے اپنے مقام پر مساوی اہمیت ہے ۔ یہ تین انداز فکر ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ نہیں ہیں ، بلکہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے

رہتے ہیں ۔ عقیدہ جذبات پر اثر انداز ہوتا رہتا ہے اور عقل پر بھی ۔ جذبات ، عقیدے اور عقل دونوں کو متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ عقل کبھی عقیدے سے ہم کنار ہوتی ہے اور کبھی جذبات سے ۔ جو قدر ان تینوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ کسی فکری عمل میں عقیدے کا اثر زیادہ ہے یا جذبات کا یا عقل کا ۔ یوں ، جیسے کہ میں نے ابھی عرض کیا ، ان تینوں عوامل کی اہمیت مسلّم ہے ۔ عقیدہ نہ ہو تو زندگی مشکل ہو جائے ۔ دین و مذہب کی عطا کردہ روحانی بالیدگی کے علاوہ عقیدہ روزمرہ کے دیگر معمولات میں بھی ضروری ہے ۔ انسان ہر بات کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کی تفتیش خود نہیں کر سکتا ۔ کسی دوسرے قابلِ اعتماد فرد یا ذریعے کے بیان کو صحیح تسلیم کرتا ہے ۔ مثلاً ہم روز اخبار ، ریڈیو ، ٹیلی ویژن اور اعـزہ ، دوست احباب اور دیگر ذرائع سے معلومات حاصل کرتے ہیں اور انہیں بغیر تصدیق کے صحیح سمجھتے ہیں ۔ یہ بھی ایک قسم کا عقیدہ ہی ہے لیکن دین و مذہب کے عقائد سے مختلف ۔ اسی طرح اگر جذبات کی کارفرمائیوں ، عشق و محبت ، فنونِ لطیفہ وغیرہ کو زندگی سے یکسر علیحدہ کر دیا جائے تو زندگی بے کیف ہی نہیں بلکہ غیر متوازن ہو جائے گی ، اور اگر عقل و خرد کو خیرباد کہہ دیا جائے تو انسان زندگی کے بیشتر عواقب میں قوتِ فیصلہ سے عاری ہو جائے گا اور محض جذبات اور جبلّت کا غلام بن کر حیوان کی سطح پر آ جائے گا ۔ اس لیے ایک متوازن زندگی کے لیے یہ تینوں انداز ہائے فکر ضروری ہیں ۔

اسلام کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس نے ان تینوں اندازِ فکر میں توازن قائم رکھنے کی تعلیم دی ۔ قرآنِ حکیم میں عقیدے پر بھی زور دیا گیا ہے اور عقل پر بھی ۔ جہاں تک جذباتی عنصر کا تعلق ہے ، یہ صحیح ہے کہ فنونِ لطیفہ کے فروغ کی خاص طور پر ہدایت نہیں کی گئی ، لیکن غالباً ایسا کرنے کی ضرورت نہیں تھی ۔ جذبات انسانی فکر کا ایک نہایت طاقتور عنصر ہیں ۔ ان کی تخلیق یعنی فنونِ لطیفہ انسان کا فطری تقاضا ہے ۔

اس لیے جذبات بھڑکانے اور فنونِ لطیفہ تخلیق کرنے کے لیے کسی خاص ہدایت کی ضرورت نہیں تھی - جذباتی عمل تو ہر حال میں جاری رہتا ہے - البتہ اس پر کسی حد تک قدغن کی ضرورت تھی جس کی طرف قرآنِ حکیم میں اشارے ملتے ہیں - جہاں تک عقیدے اور عقل کا باہمی تعلق ہے ، قرآنِ حکیم نے ایک طرف عقیدہ یعنی ایمان بالغیب پر زور دیا اور دوسری طرف عقل کی اہمیت سے متعلق بھی بار بار اشارے کیے - صرف یہی نہیں ، اسلام کی تعلیمات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ عقیدہ اور عقل دونوں اسلام کے اہم اجزائے ترکیبی ہیں - ان میں سے ایک کو نظرانداز کر دینے سے اسلام کی تعلیم ناقص رہتی ہے ، اس لیے عقیدے پر مبنی محض دینی علوم ہی نہیں بلکہ عقلی علوم فلسفہ اور سائنس وغیرہ بھی اسلام کا حصہ ہیں - افسوس ہے کہ روحِ اسلام کے اس اہم عنصر کو مسلمانوں نے نظرانداز کر دیا (جس کی تفصیل آگے آئے گی) اور دینی علوم اور عقلی علوم کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا - مسلمانوں کے زوال کا اہم سبب دینی علوم اور دنیوی علوم کی علیحدگی ہے - اسلام نے دین و دنیا دونوں کے لیے لائحہ عمل پیش کیا تھا -

ہم نے فکرِ انسانی کے تین انداز یا پہلو مختصراً بیان کیے : اول عقیدہ ، دوم جذبات ، سوم عقل - ہم مسلمانوں کی فکری تاریخ کے اس پہلو پر بحث نہیں کریں گے جس کا تعلق عقیدے سے ہے کیونکہ مسلمانوں نے کبھی اس پر شبہے کا اظہار نہیں کیا کہ اسلام عقیدے پر مبنی ہے - مسلمانوں نے اسلام کے عقائد پر کس حد تک عمل کیا ، یہ ایک علیحدہ بحث ہے ، لیکن یہ ہمیشہ تسلیم کیا گیا کہ دینِ اسلام کے لیے عقیدہ ضروری ہے - ہم مسلمانوں کی فکری تاریخ کے اس پہلو کو بھی نظرانداز کرتے ہیں جس کا تعلق جذبات یا فنونِ لطیفہ شاعری اور مصوری وغیرہ سے ہے ، کیونکہ مسلمانوں نے کسی دینی ہدایت نہ ملنے کے باوجود فنونِ لطیفہ میں تقریباً ہر دور میں کارہائے نمایاں انجام دیے اور اس دور میں بھی مسلمانوں کا ادب ، شاعری ، مصوری وغیرہ کا سرمایہ ترقی یافتہ دنیا کے مقابلے میں کسی طرح حقیر نہیں - ہم یہ

مطالعہ زیادہ تر مسلمانوں کی فکری تاریخ کے اس پہلو تک محدود رکھیں گے جس کا تعلق عقل اور علوم عقلیہ فلسفہ ، سائنس وغیرہ سے ہے ، کیونکہ یہ فکر کا وہ پہلو ہے جسے اسلام نے قرار واقعی اہمیت دی۔ لیکن مسلمانوں نے ایک مدت تک علوم کی بیش بہا خدمات انجام دینے کے بعد اس طرف سے توجہ ہٹا لی اور اس طرح اسلام کی تعلیمات کی نفی کرنے کے مرتکب ہوئے۔ اور یہی بے راہ روی مسلمانوں کے زوال کا اہم سبب بنی -

کسی قوم کی چودہ سو سال کی فکری تاریخ کو چند صفحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ اہم تاریخی شخصیتوں کا مختصراً ذکر کر دیا جائے ۔ مختلف تاریخی ادوار میں فکر کے خد و خال نمایاں کیے جائیں اور تاریخ کی حرکت کی سمت (Direction) کا تعین کر دیا جائے ۔ میں نے اس مضمون میں یہی کوشش کی ہے اور افکار کے عمل اور ردِ عمل کی نوعیت بیان کرتے ہوئے مسلمانوں کے فکری ارتقا کے مختلف منازل اور ان کے منطقی تعلق اور ربط کی مختصراً وضاحت کی ہے -

۱۔ قرآن اور عقل

قرآن کریم نے ایک مہذب معاشرے کے انسان کے لیے ضابطۂ حیات پیش کیا ۔ اس عظیم کتاب میں وہ بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں جو ایک پس ماندہ قوم کو ترقی کی راہ دکھانے کے لیے ضروری تھے اور جن کی قدر و قیمت وقت گزرنے کے ساتھ کم نہیں ہوئی ۔ اس میں نہ صرف توحید ، رسالت اور دیگر ارکانِ دین کی نوعیت اور اہمیت واضح کی گئی ہے بلکہ ایک عام شہری کے لیے عام فہم ہدایات موجود ہیں جن سے ایک صحت مند اور ترقی پسند معاشرے کی تشکیل ہو سکتی ہے ۔ چنانچہ اس میں شادی اور طلاق کے قواعد ، بچوں ، غلاموں اور جانوروں کے ساتھ سلوک ، صنعت و حرفت اور تجارت اور سیاست کے اصول، قرض اور سود سے متعلق احکام ، معاہدات کے آداب اور ان کی شرائط کے بنیادی اصول ، جنگ ، صلح

اور اس کے لوازمات ، نیکی اور بدی ، جزا اور سزا ، دنیا اور عاقبت کے قوانین سب ہی کا ذکر ملتا ہے ۔ قرآن نے فلسفے یا سائنس کا کوئی جامد نظریہ پیش نہیں کیا کیونکہ نظریات بدلتے رہتے ہیں ۔ لیکن ایک ہمہ گیر فلسفہٗ حیات اور نظریہٗ کائنات پیش کیا جس کی صداقت ازلی بھی ہے اور ابدی بھی ۔ قرآنِ کریم کا ایک نہایت اہم فیضان یہ ہے کہ اس نے اسلاف پرستی ، روایت پرستی اور تنگ نظری کی شدید مخالفت کی اور انسان کو ہدایت کی کہ وہ دنیا کی سیر کرے ۔ مظاہرِ فطرت یعنی قدرت کی نشانیوں کو دیکھے ۔ ان پر غور و فکر کرے ۔ عقل و خرد کو کام میں لا کر نتائج اخذ کرے ۔ اس طرح علم و حکمت کی تخلیق اور فروغ ہو ۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ علم و حکمت کی اہمیت کو واضح فرمایا اور حکمت کو ''خیراً کثیرا'' کہا ہے ۔ مختصر یہ کہ اسلام اور قرآن نے انسان کو ہدایت کی کہ ذہنی جمود اور تنگ نظری کو ختم کیا جائے اور ذہن کو آمادہ کیا جائے کہ وہ قدیم تعصبات سے آزاد ہو کر ذہن کو نئے افکار ، نئے تقاضوں اور نئے مسائل کو سمجھنے کے لیے تیار کرے ۔ اس کوشش میں عقیدے سے بھی کام لے اور عقل سے بھی کیونکہ یہ دونوں ایک ہی نظامِ فکر یعنی دینِ اسلام کے دو پہلو ہیں ۔ یہ ایک انقلابی اندازِ فکر کی ہدایت تھی جو انسانیت کے لیے رحمت بن کر آئی ۔ اس کے فیضان سے جو ذہنی اور معاشرتی انقلاب آیا اسے انسانیت کبھی فراموش نہیں کر سکتی ۔

قرآنِ حکیم نے کئی تصورات اور نظریے پیش کیے ۔ چنانچہ قرآن کی کئی ایک ایسی آیاتِ کریمہ ہیں جن کو بنیاد بنا کر نہایت فکر انگیز تصورات اور نظریات تعمیر کیے جا سکتے ہیں ۔ لیکن یہاں ان آیات کے حوالے سے بیان بہت طویل ہو جائے گا ۔ اس موضوع پر کئی کتابیں موجود ہیں ۔ یہاں میں صرف ایک آیت کا ذکر کروں گا جو نہایت انقلابی نوعیت کی ہے اور جس نے اہلِ عرب اور دیگر مسلمانوں کے اندازِ فکر میں اہم اور انقلابی تبدیلی پیدا کی ۔

قرآن کی آیت حسب ِ ذیل ہے :

''ان اللہ لا یغیّر ما بقوم حتّٰی یغیّروا ما بانفسھم'' (الرعد : ۱۱)

سادہ الفاظ میں اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کی حالت کو اسی حد تک بدلتا ہے جتنا کہ وہ قوم خود اپنی حالت کو بدلتی ہے ۔ اس آیت کے کئی مضمرات ہیں اور ضروری ہے کہ اس فرمان ِ ایزدی کو اس دور کے فکری رجحانات کی روشنی میں دیکھا جائے ۔

ہزاروں سال قبل جب انسان نے اپنے گرد و پیش پر غور کرنا شروع کیا تو اسے محسوس ہوا کہ وہ فطرت کے سامنے عاجز ہے ۔ سورج نکلتا ہے اور ڈوب جاتا ہے ، اندھیرا اجالے میں تبدیل ہوتا ہے اور پھر اندھیرا آ جاتا ہے ۔ انسان اس میں کوئی تبدیلی نہیں کر سکتا ہے ۔ انسان زمین میں بیج ڈالتا ہے ، کبھی فصل اچھی تیار ہوتی ہے ، کبھی خراب ، وہ مجبور ہے ۔ کبھی کبھی طوفان آتے ہیں اور بستیوں کو تباہ کر دیتے ہیں ۔ بیماری آتی ہے ، وبا پھوٹتی ہے ، لوگ مرتے ہیں لیکن انسان بے بس ہے ۔ کبھی کوئی دوسرا انسان یا قبیلہ اس پر حملہ کر دیتا ہے اور اس کی بستی ویران ہو جاتی ہے مگر انسان کچھ نہیں کر سکتا ۔ انسان نے ان باتوں پر غور کیا کہ ایسا کیوں ہوتا ہے ؟ عرصے تک اس کی سمجھ میں کچھ نہیں آیا ۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد اس نے یہ فرض کر لیا کہ یہ سب دیوتاؤں کی مرضی سے ہوتا ہے ۔ چنانچہ دیوتاؤں (سورج ، آگ ، دریا اور پتھر وغیرہ) کی پوجا کی جانے لگی ۔ چونکہ یہ مصیبتیں ، طوفان ، طغیانیاں ، قحط ، وبائیں وغیرہ دیوتاؤں ہی کے حکم سے آتی تھیں اس لیے مناسب یہی خیال کیا گیا کہ دیوتاؤں کو خوش کیا جائے ۔ چنانچہ ان کو خوش کرنے کے لیے منتر تخلیق کیے گئے اور بعض اوقات جانوروں اور انسانوں کی قربانی بھی دیوتاؤں کی خوشنودی کے لیے ضروری سمجھی گئی ،۔اور اس طرح قدیم مذاہب کا ظہور ہوا جنھوں نے فکر ِ انسانی پر بہت اثر ڈالا ۔ عام تصوّر جو اس انداز فکر سے ابھرا وہ یہ تھا کہ انسان عاجز ہے اور بے بس ہے ۔ اس کی ترقی ، تباہی ، فلاح و بہبود ، افلاس ، صحت ، بیماری ، اچھائی برائی ، سب

دیوتاؤں کے اختیار میں ہے ۔ انسان مجبورِ محض ہے ۔ وہ اپنی حالت کو نہیں بدل سکتا ۔ فلسفے یا مذہب کی زبان میں اسے جبریت (Determinism) کہا جاتا ہے ، یا دوسرے ہم معنی ناموں اور اصطلاحوں سے یاد کیا جاتا ہے ۔ انسان نے ہزاروں سال سے کیسی کیسی شکل میں جبریت کو قبول کیا ۔ وادیِ نیل ، وادیِ دجلہ و فرات ، قدیم ہندوستان ، چین اور وادیِ سندھ کی قدیم تہذیبیں جبریت ہی سے متاثر تھیں ۔ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کی تعلیمات میں چونکہ اخلاق کا تصور ملتا ہے اس لیے جبریت کا تصور کسی قدر کمزور ہوا ۔ چنانچہ عہد نامۂ عتیق (Old testament) میں انسان کو کسی حد تک اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود زیادہ با اثر تصور جبریت ہی کا تھا ۔ دو تین سو سال قبل مسیح یونانی فکر کے عروج کے دور میں یونانی فلسفیوں خصوصاً افلاطون اور ارسطو نے اخلاق کے ضوابط معین کیے اور انسان کو با اختیار ثابت کرنے کی کوشش کی ، لیکن چونکہ یہ تعلیمات فلسفے کی دقیق کتابوں میں مرقوم تھیں اس لیے دانش ور تو متاثر ہوئے لیکن عوام جبریت ہی کے قائل رہے ۔ حضرت مسیح کی تعلیمات اور عہدنامۂ جدید (New testament) میں اخلاق پر بہت زور دیا گیا ہے ، لیکن اسے کیا کیجیے کہ اہلِ کلیسا نے مسیحی تعلیمات کو عوام کے سامنے اس طرح پیش کیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان مجبورِ محض ہے ۔ اوّل تو انسان کی اپنی کوئی مرضی نہیں اور اگر ہو بھی تو اسے چاہیے کہ وہ خود کچھ نہ کرے بلکہ خدا کی مرضی پر انحصار کرے ۔ اس قسم کی تعلیم سے اہلِ کلیسا کو فائدہ پہنچ سکتا تھا اور پہنچا لیکن مسیحی عوام اس خلفشار سے کافی حد تک مفلوج ہو کر رہ گئے ۔ انھیں بتایا گیا کہ اس دنیا کی کچھ اہمیت نہیں ، اہمیت دوسری دنیا یعنی آخرت کی ہے ۔ چنانچہ لوگوں کو اس دنیا سے کم دلچسپی رہ گئی ۔ وہ صنعت و حرفت اور تجارت وغیرہ کی طرف راغب ہونے اور ترقی کرنے کی بجائے خانقاہوں میں زیادہ دلچسپی

لینے لگے ۔ معاشرہ کمزور ہو کر ناکارہ ہو گیا اور مملکتِ روما اس سے متاثر ہو کر تباہ ہو گئی ۔

مشرق اور مغرب میں کچھ اسی قسم کی فضا تھی جب قرآن نازل ہوا ۔ مشرق اور مغرب دونوں جبریت کی زد میں تھے ۔ عرب قوم شدید طور پر جبریت کے اندازِ فکر کی شکار تھی ۔ چنانچہ زمانۂ جاہلیت کا عربی ادب اگرچہ جمالیاتی اعتبار سے نہایت عظیم ادب تھا لیکن فکری اعتبار سے اس پر جبریت کی چھاپ نمایاں تھی ۔ انسان کو قسمت کا کھلونا تصور کیا جاتا تھا ۔ مختصر یہ کہ ظہورِ اسلام کے وقت عام تصور جبریت ہی کا تھا ۔ انسان مجبور محض ہے ۔ نہ وہ اپنی حالت سنوار سکتا ہے نہ بگاڑ سکتا ہے ۔ قوموں کا عروج و زوال دیوتاؤں کے اختیار میں ہے یا قسمت کے ۔ کوئی قوم خود اپنے عروج و زوال کی ذمہ دار نہیں ۔

قرآن کے محولہ بالا آیت اور چند دیگر آیات نے اس تصور کو بالکل بدل دیا ۔ ہزاروں سال سے مذاہب کے پیشوا لوگوں کو یہی سمجھاتے چلے آ رہے تھے کہ انسان یا قوم کا عروج و زوال دیوتاؤں یا قدرت کے اختیار میں ہے ، انسان اور قوم کے ہاتھ میں نہیں ۔ قرآن نے کہا کہ نہیں ، قوم خود اپنا مستقبل بناتی ہے ۔ قوم میں تغیّر لانا اور اسے اچھا یا بُرا بنانا یہ خود قوم کے اختیار میں ہے ۔ البتہ قوم کی مساعی کو تائیدِ غیبی ضرور حاصل رہے گی ۔ ہزاروں سال سے مذہبی پیشوا اس پر زور دے رہے تھے کہ تمام قوت ، اقتدار یا تو دکھائی دینے والے دیوتاؤں کے پاس ہے یا غیبی طاقتوں کے پاس ۔ انسان بے بس ہے ۔ اس کا فرض صرف یہ ہے کہ وہ دیوتاؤں اور غیبی طاقتوں کے سامنے جھک جائے ۔ قرآن نے کہا کہ نہیں ، انسان بے بس و عاجز نہیں ۔ وہ قسمت کے سامنے کھلونا نہیں ۔ انسان اور قوم اپنی قسمت خود بنا سکتی ہے ۔ قوم کو عقل اور اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اپنی قسمت جس طرح چاہے بنائے ۔ اپنی حیثیت اور کردار کو بدلنے کی قوت خود قوم میں موجود ہے ۔ قوم خود کو بدل سکتی ہے ۔ وہ جس طرح چاہے اپنے آپ کو بدلے ۔ اپنے آپ کو بدلنے میں نہ صرف قوم وہ قوت

استعمال کر سکے گی جو فی نفسہ اس میں موجود ہے بلکہ وہ قوت بھی جو رب العالمین اسے عطا کرے گا ۔ اس دو آتشہ قوت سے کیا حاصل نہیں کیا جا سکتا ؟ قوم کو عروج کے اعلیٰ ترین منازل حاصل کرنے میں کیا رکاوٹ باقی رہ گئی ؟ انسان کو سب کچھ عطا کر دیا گیا ہے ۔ غالباً انسان کی عظمت سے متعلق ایسی بشارت کبھی نہیں دی گئی تھی ۔

دوسرا اہم نکتہ اس آیت میں یہ ہے کہ قوم میں تبدیلی پیدا کرنے میں پہل خود قوم کو کرنا ہوگی ، خالقِ کائنات کو نہیں ۔ قوم کو حکمِ ایزدی کا انتظار نہیں کرنا ہے : حکمِ ایزدی ازل سے ابد تک سب کے لیے ایک ہی ہے کہ وہ صحیح اور نیک عمل کریں ۔ کسی قوم کو اگر اپنی حالت بدلنی ہے تو کسی مزید حکمِ ایزدی کے انتظار کی ضرورت نہیں ۔ اس آیت پر غور کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے مشیتِ ایزدی خود انتظار میں ہے کہ قوم کب اپنی حالت بدلنے کے لیے اقدام کرتی ہے تاکہ اس کی تائید کرے ۔ گویا قوموں کے عروج و زوال کے ضمن میں قدرت نے پیش قدمی یا پہل (Initiative) اپنے پاس نہیں رکھی بلکہ انسان کو عطا کردی ہے ۔

جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ، جبریت کی نفی اور انسان کے اختیار کا یہ تصوّر ایک انقلابی نوعیت کا تھا ۔ اس کی بنیاد عقل پر تھی ۔ اسلام نے انسان کو جبریت کی مایوسی سے نکال کر اختیار کی بشارت دی اور فکر و عمل کی نئی روح پھونک دی ۔ نظری اور عملی اعتبار سے یہ تصوّر انسانیت کے لیے عموماً اور اہلِ عرب کے لیے خصوصاً ایک نعمت ثابت ہوا اور اس کے فیضان سے انھوں نے مختصر عرصے میں ایسی حیرت انگیز ترقی کی جس کی مثال تاریخ میں نہیں ملتی ۔

مزید کچھ بیان کرنے سے پہلے میں یہاں یہ وضاحت کر دوں کہ قرآن کی متعدد آیات میں جہاں انسان کے اختیار اور سعی کی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے وہاں ایسی آیات بھی ہیں جہاں اللہ کے قادر مطلق اور علیٰ کل شیءٍ قدیر ہونے پر اصرار کیا گیا ہے ۔ یعنی اللہ ہر شے پر قادر ہے ، وہ

سب کچھ کر سکتا ہے ۔ لیکن اس کا مفہوم یہی ہو سکتا ہے کہ مشیت ِ ایزدی اور حکم ِ الٰہی وہی ہے جسے ہم قانون ِ قدرت کہتے ہیں جس کے فیضان سے یہ کائنات قائم ہے ۔ اللہ کا حکم کائنات کو قائم اور رواں دواں رکھنے میں ہمیشہ سے جاری و ساری ہے ۔ یہ قانون نہایت مستحکم ہے ۔ اگر اللہ چاہے تو اس قانون کو توڑ بھی سکتا ہے اور معطّل بھی کر سکتا ہے (اور اس طرح معجزے کے تصور کا جواز ملتا ہے) لیکن عمومی حیثیت سے قانون ِ قدرت یکساں اور مستقل ہے ۔ تاہم اس کے معنی یہ نہیں کہ اگر انسان سے بُرے اعمال سرزد ہوں تو یہ کہہ کر چھٹکارا حاصل کر لیا جائے کہ یہ اللہ کے حکم سے ہوا ۔ اللہ نے بعض افعال سے منع کیا ہے ۔ اگر انسان اس کے باوجود یہ افعال کرے تو یہ حکم الٰہی کی خلاف ورزی ہوگی ، تعمیل نہیں ۔ یہ تصور کرنا کہ قادر ِ مطلق خود اپنے حکم کے خلاف حکم دیتا ہے ، ایک بدترین قسم کا منطقی مغالطہ (Logical Fallacy) ہے ۔

اس طرح قرآن نے جبرو اختیار کے مسئلے کا حل پیش کیا ۔ ایک طرف قانون ِ قدرت کے اٹل ہونے پر اصرار کیا ، دوسری طرف انسان کو عقل عطا کر کے بااختیار قرار دیا اور سزا و جزا کا مستحق ٹھہرایا اور فکری بنیادوں پر اخلاقیات کی تعمیر کے اصول متعین کیے ۔ عقل و خرد کی اہمیت کو واضح کیا اور سیاسی اور معاشی مسائل پر غور کرنے کے لیے نئی راہیں دکھائیں ۔ اس طرح عقیدے اور عقل دونوں کی طمانیت کا سامان کردیا ۔

قرآن خدا کا قول ہے ۔ رسول ِ اکرمؐ نے پیغمبر اور ایک عظیم انسان کی حیثیت سے قول ِ خداوندی کو فعل کی شکل میں پیش کیا ۔ قرآن میں جن سیاسی ، معاشی اور معاشرتی مسائل کے بارے میں احکامات صادر فرمائے گئے تھے ، رسولؐ نے اپنے قول و فعل سے ان کی وضاحت فرمائی ۔ عقل و خرد ، فکر و نظر ، تحقیق و تجربہ ہر موضوع پر رسولؐ ِ مقبول کی متعدد حدیثیں موجود ہیں ۔ یہاں میں صرف ایک حدیث کی کسی قدر وضاحت کروں گا ۔

رسول ِ اکرمؐ کی حدیث ہے جس میں مسلمانوں کو ہدایت کی گئی ہے

کہ علم حاصل کرنے کے لیے چین تک جائیں ۔ اس حدیث کے تین نکات خاص طور پر اہم ہیں ۔

پہلی بات یہ کہ علم حاصل کرنے کے لیے اگر زحمت اٹھانا پڑے تو اسے برداشت کیا جائے ۔ علم کا راستہ صبر آزما ہے ، آسان نہیں ۔

دوسرے یہ کہ علم کے لیے کسی قوم ، کسی نسل اور کسی ملک کی تخصیص نہیں ، کسی کا اجارہ نہیں ۔ علم دنیا کے ہر گوشے میں مل سکتا ہے ۔ پھر اس کی بھی قید نہیں کہ وہ علم کسی خاص جغرافیائی حدود ہی میں حاصل کیا جائے ۔ اگر ایسا ہوتا تو رسولِ اکرمؐ مسلمانوں کو اس سرزمین سے باہر جانے کی ہدایت نہ کرتے جہاں سے اسلام پھیلا تھا ۔ نیز اس ملک میں جانے کا مشورہ بھی نہ دیتے جس کا ایک بہت بڑا حصہ اسلام کے فیضان سے مستفیض نہ ہوا تھا ۔ علم حاصل کرنے پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی ۔ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی علم یا نظریے کو محض اس لیے مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کسی بیرونی ملک میں پیدا ہوا یا اس کا خالق مسلمان نہیں تھا ۔ البتہ غور و فکر کے بعد اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ علم اسلام کے بنیادی عقائد سے متصادم ہے تو اسے مسترد کرنا ہوگا ۔ علم پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے ، علم سے ڈرنے کی ضرورت نہیں ۔

تیسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ رسول اکرمؐ نے اس علم کی تحصیل پر بھی زور دیا جس کا تعلق عقیدے سے نہیں بلکہ عقل سے ہے ۔ یعنی عقلی علوم فلسفہ ، سائنس وغیرہ ۔ ظاہر ہے کہ جس علم کا تعلق عقیدے سے ہے ، یعنی دین اسلام سے متعلق علم ، اسے حاصل کرنے کے لیے تو چین جانے کی ضرورت نہیں تھی ۔ آن حضرت بقولِ خود ”مدینۃ العلم“ تھے ۔ ان کی ذاتِ گرامی عقلی علوم کا کنزِ گراں مایہ تھی لیکن سرکارِ دو عالم کو اس پر اعتراض نہیں تھا کہ مسلمان عقلی علوم حاصل کرنے کے لیے اسلامی ممالک سے باہر جائیں ۔ اس حدیث نے نہ صرف عقلی علوم کی اہمیت کو واضح کر دیا بلکہ اللہ کے رسول کے قول نے یہ بھی طے کر دیا کہ

دینی علوم اور عقلی علوم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ دونوں اسلامی نظامِ فکر کے ضروری اجزا ہیں ۔ ایک کے بغیر دوسرا نامکمل رہے گا ۔

کاش اس عظیم حدیث کے مضمرات مسلمانوں کے پیش نظر رہتے ۔ لیکن جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا ، ایسا نہیں ہوا ۔

مختصراً یہ تھیں وہ فکری بنیادیں جن پر اسلام کی تعمیر ہوئی ۔

۲۔ عقلیت کا عروج

قرآن اور رسول کے عطا کیے ہوئے افکار کے فیضان سے اسلام کو فروغ اور مقبولیت حاصل ہوئی اور ایک صدی سے کم عرصے میں اسلام کی روشنی مشرق اور مغرب میں دور دور تک پھیل گئی ۔ رسول اکرمؐ کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں مسلمانؔ زیادہ تر فتوحات میں مصروف رہے یا قرآنی اور نبوی افکار کی روشنی میں اسلامی معاشرے کی تشکیل کرتے رہے ۔ لیکن اس کے باوجود علمی اور فکری مشاغل بھی جاری رہے ۔ مسجدِ نبوی اور دیگر مساجد علوم کا گہوارہ تھیں ۔ خود خلفائے راشدین میں سے ہر ایک علم سے شغف رکھتے تھے اور اس کی ترویج میں ہمیشہ کوشاں رہتے تھے ۔ ان کے خطبات کے ذریعے افکارِ عالیہ کو فروغ ہوا ۔ مثلاً خطبات کا ایک مجموعہ ''نہج البلاغہ'' حضرت علی سے منسوب ہے ۔ علوم و افکار کے فروغ کا یہ سلسلہ خلفائے راشدین تک جاری رہا ۔

خلفائے راشدین کے بعد بنو امیہ کی حکومت قائم ہوئی جس کی نوعیت عہدِ نبوی اور عہدِ خلافتِ راشدہ سے بہت حد تک مختلف تھی ۔ ایک اہم فرق تو یہی تھا کہ خلفائے راشدین کے دور میں خلیفہ کو جمہور کی رائے سے منتخب کیا جاتا تھا ، جبکہ بنو امیہ نے خلافت کو موروثی ملوکیت میں تبدیل کر لیا ۔ خلفائے راشدین کو عام مسلمان یا ان کے نمائندے منتخب کیا کرتے تھے ۔ بنو امیہ کے دور میں اکثر خلفاء اپنے بیٹے کو خلیفہ نامزد کر دیتے تھے جو تخت پر بیٹھنے اور اقتدار سنبھالنے کے بعد مسلمانوں سے بیعت لیتا تھا ۔ مسلمانوں کے عقائد میں

کچھ اختلافات خلفاے راشدین کے وقت میں ہی پیدا ہو گئے تھے ، لیکن ملتِ اسلامیہ کو متحد رکھنے کے لیے خلفاء نے ان اختلافات کو بڑھنے نہ دیا ۔ خلفاے راشدین کے بعد اسلامی فکر کے بعض نظریات کی تعبیر میں اختلافات ابھرے اور آہستہ آہستہ کئی فرقے پیدا ہو گئے جو آپس میں متصادم ہوئے ۔ اب رسول اکرم اور خلفاے راشدین کے بعد کوئی ایسی مؤثر شخصیت نہ تھی جو ان مسائل کی وضاحت کرتی اور یہ وضاحت ملت اسلامیہ میں ہر ایک کے لیے قابلِ قبول ہوتی ۔ جب اختلافات فکری اور مشاورتی سطح پر طے نہیں ہو سکتے تو حکومتیں اپنے تحفظ کے لیے عموماً طاقت استعمال کرتی ہیں ۔ چنانچہ بنو امیہ نے بھی ایسا ہی کیا ۔ لیکن طاقت کے استعمال کے جواز میں جو دلیل بنو امیہ نے پیش کی وہ خاصی دلچسپ تھی اور اہم بھی ۔ کیونکہ اس طرز استدلال اور عمل سے مسلمانوں کی فکر پر دور رس نتائج مرتب ہوئے اور اس کے رد عمل کے طور پر نئی فکری تحریکیں ابھریں ۔ علامہ شبلی نعمانی کے الفاظ میں صورتِ حال کچھ اس طرح تھی :

> ''اختلافِ عقائد کے اگرچہ یہ سب اسباب فراہم تھے لیکن ابتدا پالیٹیکس یعنی ملکی ضرورت سے ہوئی ۔ بنو امیہ کے زمانے میں چونکہ سفّاکی کا بازار گرم رہتا تھا ، طبیعتوں میں شورش پیدا ہوئی ، لیکن جب کبھی شکایت کا لفظ کسی کی زبان پر آتا تھا تو طرف دارانِ حکومت یہ کہہ کر اس کو چپ کرا دیتے تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے خدا کی مرضی سے ہوتا ہے ۔ ہم کو دم نہیں مارنا چاہیے ۔ آمنا بالقدر خیرہ و شرہ ۔''[1]

جیسا کہ علامہ شبلی کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے ، اہلِ حکومت نے ظلم و استبداد کے لیے قرآن کریم سے جواز لانے کی کوشش کی ۔ چونکہ

۱۔ شبلی نعمانی : علم الکلام اور الکلام ، کراچی ، مسعود پبلشنگ ہاؤس ، ۱۹۶۴ع ، ص ۲۵ ۔

اللہ کل شیء قدیر ہے اور اس کے حکم کے بغیر پتّا بھی حرکت نہیں کر سکتا اس لیے جو ظلم کیا جا رہا ہے وہ (معاذ اللہ) اللہ کے حکم سے کیا جا رہا ہے ۔ ظالم بے بس اور بے قصور ہیں ۔ جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے ، یہ نظریہ جبریت سے اخذ کیا ہوا نتیجہ تھا ۔ یعنی یہ کہ انسان بے بس اور عاجز ہے ، مجبور محض ہے ۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ دیوتاؤں یا کسی غیبی طاقت کے حکم سے ہوتا ہے ۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ، یہ وہی نظریہ تھا جو ظہورِ اسلام سے پہلے ہزاروں سال سے عوام میں مقبول تھا اور جسے اللہ نے قرآن حکیم کے ذریعے باطل قرار دیا تھا اور انسان کو با اختیار اور ذمہ دار ہونے کی بشارت دی تھی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے اسلام تو قبول کر لیا تھا لیکن ان کا مزاج اور غیر شعوری انداز فکر نہیں بدلا تھا ۔ چنانچہ عہدِ نبوی اور عہدِ خلافتِ راشدہ ختم ہوتے ہی وہ اس انداز فکر کی طرف واپس لوٹ گئے جس پر ان کے اسلاف صدیوں سے قائم تھے ۔

فکر کی اس رجعتِ قہقری سے دور رس سیاسی نتائج برآمد ہوئے جن سے ہمیں بحث نہیں لیکن فکری اعتبار سے بھی اس کے نہایت اہم اثرات مرتب ہوئے جو جبریت اور ظلم کے خلاف منطقی رد عمل تھے ۔ جن لوگوں پر ظلم کیا جا رہا تھا ، انھوں نے جب دیکھا کہ خدا اور قرآن کا نام لے کر ان پر ظلم کیا جا رہا ہے تو انھوں نے یہ دلیل پیش کی کہ خدا قادرِ مطلق تو ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ عادل بھی ہے اور عدل کا یہ تقاضا کبھی نہیں ہو سکتا کہ لوگوں پر ظلم کیا جائے ۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ قانون قدرت ہر جگہ جاری و ساری ہے لیکن انسان اپنے افعال پر قادر ہے اور ان کا ذمہ دار ہے ۔ اس طرح دو فرقے پیدا ہو گئے : جبریت پر یقین رکھنے والے ''جبریہ'' کہلائے اور عدلِ خداوندی پر ایمان رکھنے والے اور انسان کو صاحبِ اختیار یا اپنے افعال پر قادر سمجھنے والے ''قدریہ'' کہلائے ۔ ''قدریہ'' مسلک رکھنے والوں نے مزید غور کرنے کے بعد اعلان کیا کہ قرآن اور اسلام

کی دیگر تعلیمات کو عقل کی روشنی میں دیکھنا ضروری ہے ، ورنہ خطرہ ہے کہ ان تعلیمات کی غلط تعبیر کی جائے گی جو ظلم اور بربریت کو دعوت دے گی اور روحِ اسلام کے منافی ہوگی ۔ چنانچہ انھوں نے عقیدے کے ساتھ عقل کی اہمیت پر بھی زور دیا ۔ ''قدریہ'' فرقے والوں نے اپنے آپ کو ''اہل العدل والتوحید'' بھی کہا اور بعد میں انھیں ''معتزلہ'' بھی کہا گیا ۔ ''معتزلہ'' فرقہ کے نظریات کو سب سے پہلے معبد جہنی نے عام لوگوں تک پہنچایا ۔ اس کے بارے میں شبلی لکھتے ہیں :

> ''حجاج بن یوسف کے زمانے میں ، جو ظلم وجور کا دیوتا تھا ، معبد جہنی ایک شخص تھا جس نے صحابہ کی آنکھیں دیکھی تھیں اور دلیر اور راست گو تھا ۔ وہ امام حسن بصری کے حلقۂ درس میں شریک ہوا کرتا تھا ۔ ایک دن اس نے امام صاحب سے عرض کی کہ بنو امیہ کی طرف سے قضا و قدر کا جو عذر پیش کیا جاتا ہے ، کہاں تک صحیح ہے ؟ امام صاحب نے کہا ''یہ خدا کے دشمن جھوٹے ہیں'' ۔ وہ پہلے سے بنو امیہ کی زیادتیوں پر طیش سے بھرا ہوا تھا ۔ اب علانیہ بغاوت کی اور جان سے مارا گیا ۔''[1]

جیسا کہ تاریخ میں اکثر ہوتا آیا ہے ، معبد جہنی کے قتل سے معتزلہ تحریک کمزور نہیں ہوئی بلکہ اس نے اور زور پکڑا ۔ معبد جہنی کو ۶۹۹ع میں خلیفہ عبدالملک کے حکم سے قتل کیا گیا تھا ۔ اس کے بعد معتزلہ کو اور پرجوش مبلغین مل گئے ۔ غیلان دمشقی نے معتزلہ کے نظریات کو اور زیادہ شدت سے پھیلایا اور ۷۲۳ع میں خلیفہ ہشام بن مالک کے حکم سے وہ بھی قتل کر دیا گیا ۔ اس قتل سے معتزلہ کی تحریک کو ایک اور تازیانہ ملا اور وہ تیزی سے پھیلنے لگی ۔ اب اس تحریک کو دو شخصیتوں نے ابھارا جو معتزلہ افکار کی تاریخ میں نہایت اہم مقام رکھتی ہیں ۔ یہ

۱۔ مقریزی : تاریخِ مصر ، جلد دوم ، حسبِ حوالۂ سابق ، شبلی نعمانی ۔

دو افراد واصل ابن عطا اور عمرو بن عبید تھے ۔ یہ عجیب حسن اتفاق ہے کہ یہ دونوں افراد اسی سال پیدا ہوئے تھے جب معتزلہ تحریک کے اولین مبلغ معبد جہنی کو (۶۹۹ع میں) قتل کیا گیا تھا ۔ ان کی مساعی سے معتزلہ تحریک کو اس قدر عروج حاصل ہوا کہ خود خلفائے بنو امیہ ، جو عمومی حیثیت سے معتزلہ کے مخالف تھے ، اس تحریک کی طرف جھکنے لگے ۔ چنانچہ یزید ابن ولید نے اپنے مختصر دور خلافت میں کھلے عام معتزلہ انداز فکر کی تائید کی ۔

۷۴۹ع میں خلافت بنو امیہ ختم ہوئی اور خلافت عباسیہ قائم ہوئی ۔ عباسیوں کے ابتدائی دور میں معتزلہ کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی ۔ خلیفہ منصور عباسی عمرو ابن عبید کا دوست تھا اور اسے خلیفہ کے زمانے میں بہت اقتدار حاصل ہوا ۔ خلیفہ منصور نے معتزلہ کی بہت حوصلہ افزائی کی ۔ واصل بن عطا کی کوششوں اور عباسی خلفا کی حوصلہ افزائی کی وجہ سے معتزلہ نظریات مصر ، خراسان ، جزیرہ ، کوفہ ، آرمینیا اور اس کے بعد سپین تک پہنچے ۔ خلیفہ المامون نے معتزلہ افکار سے متاثر ہوکر دارالحکمت قائم کیا ۔ اس علمی ادارے کی علمی خدمات اس قدر وقیع ہیں کہ ان کی تفصیلات رقم کرنے کے لیے علیحدہ کتاب کی ضرورت ہے ۔ المامون مشہور معتزلی مفکرین ابوالہذیل علاف اور نظام کا شاگرد تھا ۔ اس کے دور میں متعدد پروفیسر ، سائنس دان ، طبیب ، وزرا اور اعلیٰ سرکاری ملازمین معتزلہ افکار سے متاثر تھے ۔ معتزلہ تحریک المامون کے بعد المعتصم اور الواثق تک قائم رہی اور اس کے بعد زوال پذیر ہوگئی جس کے وجوہ آگے بیان کیے جائیں گے ۔ اس سے پہلے مناسب ہوگا کہ جبریہ اور معتزلہ کی فکری تحریکوں کی نوعیت اور ابتدائی اثرات کا مختصر جائزہ لیا جائے ۔

خلافت بنو امیہ نے اپنے تحفظ سے متعلق سیاسی اقدامات کے لیے ایک فکری بنیاد تلاش کی ۔ یعنی خدا کے قادر مطلق ہونے کے تصور سے انھوں نے یہ دلیل اخذ کی کہ جب خدا سب پر قادر ہے تو انسان کا عمل بھی اس کے حکم سے مستثنیٰ نہیں ۔ انسان کا عمل (نیک اور بد) خدا ہی کے حکم

ہے ۔ چونکہ اس طرح حکومت کے حکام کو ظلم اور من مانی کرنے کا جواز ملتا تھا اس لیے جو لوگ اس سے متاثر ہوتے تھے یا جو حکومت کے خلاف تھے ، انھوں نے اپنے تحفظ کے لیے ردِ عمل کیا اور اس کے لیے ایک فکری بنیاد تیار کی : یعنی یہ کہ خدا عادل ہے اور انسان باختیار ۔ گویا دو فریقوں کے سیاسی اور ''مادی'' تصادم سے دو فکری نظریات نے جنم لیا ۔ دونوں کے مقاصد سیاسی تھے ۔ ایک فریق اپنی حکومت کا تحفظ چاہتا تھا ، دوسرا اپنی جان اور آبرو کا ۔ دونوں نے اپنے عملی مقاصد کے لیے فکری بنیادوں کا سہارا لیا ۔ بنو امیہ کے بارے میں علامہ اقبال اپنے خطبات میں لکھتے ہیں :

> ''دمشق کے عملی مادیت پسند اور ابن الوقت اموی حکام کو کسی سہارے کی ضرورت تھی جو ان کے اعمالِ بد کا جواز پیش کر سکتا جن کے وہ کربلا میں مرتکب ہوئے تھے ۔ نیز ان کے پیشِ نظر امیر معاویہ کے ثمرے سے متمتع ہونا بھی تھا اور عوام کی بغاوت کا سدِ باب کرنا بھی ۔ کہا جاتا ہے کہ معبد جہنی نے حسن بصری سے پوچھا کہ بنی امیہ مسلمانوں کا خون بہاتے ہیں اور اپنے افعال کو قضائے الٰہی سے منسوب کرتے ہیں ۔ حسن بصری نے جواب دیا ''یہ دشمنانِ خدا جھوٹ کہتے ہیں'' ۔ اس طرح مسلمان علما کے واشگاف احتجاج کے باوجود تقدیر پرستی کی ترویج ہوئی جو اخلاق کو پست کر دینے والی چیز تھی ۔''

یہ سیاسی کشمکش تو جاری رہی لیکن دونوں فریقوں کے مفکرین نے سیاست سے قطع نظر اپنے اپنے نظریات پر مزید غور کرنا شروع کیا ۔ جبریت کے حامی مفکرین نے ان آیاتِ قرآنی پر زور دیا جو خدا کے قادرِ مطلق ہونے سے متعلق تھیں ۔ اسی کے ساتھ دیگر فکری مسائل بھی زیرِ غور آئے ۔ مثلاً خدا کی ذات و صفات کا مسئلہ ، کائنات کے قدیم یا حادث ہونے کا مسئلہ ، وحی کا مسئلہ ، عقل اور وجدان کا مسئلہ ۔ ان میں سے بعض مسائل نے شدید اختلاف کی صورت اختیار کر لی ۔ مثلاً ایک مسئلہ یہ تھا

کہ قرآن ہمیشہ سے یعنی قدیم ہے یا مخلوق اور حادث ہے - جبری فرقے سے متفق بعض مفکرین (اور بعد میں امام حنبل) قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم مانتے تھے - معتزلہ قرآن کو حادث قرار دیتے تھے - ان کا کہنا یہ تھا کہ خدا قدیم ہے - قرآن خدا نہیں - اگر قرآن کو قدیم مان لیا جائے تو دو ہستیاں قدیم ہو جائیں گی جو شرک ہے - حنابلہ جواب دیتے تھے کہ قرآن خدا کا کلام یعنی اس کی صفت ہے اس لیے وہ بھی خدا کی طرح قدیم ہے - غرض اس قسم کی بحثیں پیدا ہوئیں - لیکن اگر یہ مباحث محض فکری اور نظری حد تک رہتے تو کوئی مضائقہ نہیں تھا - جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا، ان مباحث نے نہایت شدت اختیار کی اور ان کے نتیجے میں ملتِ اسلامیہ میں افتراق پیدا ہوا اور کشت و خون ہوا - جبریہ فرقے کے افکار کو جب مزید ترقی ہوئی تو اس کے زیرِ اثر اور کئی فرقے پیدا ہوگئے - بنو امیہ کے زوال کے ساتھ جبریہ فرقے پر زوال آیا اور یہ خلفائے عباسی کے عہد میں خلیفہ المتوکل کے عہد سے پہلے تک حکومت کا معتوب رہا - اس عرصے میں فرقہ معتزلہ عروج پر تھا اور اقتدار سے قریب - لیکن خلیفہ المتوکل عباسی اور اس کے بعد معتزلہ کے خلاف ردِ عمل کے طور پر جبریہ فرقے کے افکار کو پھر عروج حاصل ہوا جس کو اشاعرہ کی حمایت حاصل ہوئی اور اس کا اثر مسلمانوں کے افکار پر صدیوں رہا اور بہت حد تک اب بھی ہے -

معتزلہ تحریک ایک فکری تحریک تھی جو زیادہ تر ایک سیاسی عمل کے ردِ عمل کے طور پر پیدا ہوئی - مختلف معتزلہ مفکرین نے مختلف نظریات پیش کیے جن کی تفصیلات میں جانے کا یہ موقع نہیں - لیکن سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت معتزلہ کی یہ تھی کہ وہ ایمان اور عقیدے کے ساتھ عقل کی اہمیت پر بھی زور دیتے تھے اور کوشش کرتے تھے کہ تمام فکری اور عملی مسائل کی روشنی میں دیکھا جائے اور جہاں تک ممکن ہو مسائل کا حل عقل کے ذریعے تلاش کیا جائے - اس لیے معتزلہ تحریک کو مسلمانوں کے فکری ارتقا میں عقلیت (Rationalism) کی تحریک کہا جا سکتا ہے -

ہم معتزلہ ، قدریہ اور اس نوع کے ہم خیال نظریات کے حامل مفکرین کو "عقلیت پسند" ہی کہیں گے ۔ یہاں اس امر کی ایک بار پھر وضاحت کی ضرورت ہے کہ معتزلہ عقلیت پسندی کی تحریک اس قسم کی انتہا پسندانہ تحریک نہیں تھی جو قدیم یونان اور اٹھارویں صدی کے یورپ میں بعض مفکرین نے شروع کی ؛ یعنی یہ کہ عقل ہی سب کچھ ہے ۔ عقل ہی سب مسائل کا حل ہے ۔ وجدان ، وحی ، عقیدہ وغیرہ کوئی چیز نہیں ۔ معتزلہ اور اس کے ہم خیال مفکرین کی عقلیت پسندی میں ایمان اور عقیدے کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے بعد عقل کی اہمیت پر زور دیا گیا تھا ۔ اس طرح دینی علوم کے ساتھ عقلی علوم کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت پر اصرار کیا گیا تھا ۔

معتزلہ کے نظریات مختصراً یہ تھے ۔ خدا کائنات سے ماورا ہستی ہے ۔ وہ صورت شکل (جس طرح ہم صورت شکل کو سمجھتے ہیں) سے بالکل منزہ ہے ، یعنی یہ کہ انسان نہ خدا کو اس دنیا میں دیکھ سکتا ہے نہ قیامت میں کیونکہ انسان کے دیکھنے کے ذرائع بہت محدود ہیں ۔ خدا کی صفات ہیں لیکن اس کی صفات کو اس کی ذات سے الگ نہیں سمجھا جا سکتا ۔ صرف خدا قدیم ہے ، اور کوئی قدیم نہیں ۔ قرآن خدا کی تخلیق ہے ۔ خدا قادر مطلق ہے لیکن عادل بھی ہے ۔ وہ کسی صورت میں بھی بے انصافی نہیں کر سکتا ۔ انسان پر اپنے اعمال (نیک و بد) کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے ، کیونکہ انسان کو عقل اسی لیے عطا ہوئی ہے کہ وہ نیک و بد میں تمیز کر سکے ۔ اسی حد تک انسان صاحب ِ اختیار ہے ۔ صداقت وحی سے بھی حاصل ہو سکتی ہے ، عقل سے بھی ، لیکن وحی انبیاء کا حصہ ہے عقل انسان کا ۔ انسان کو وحی کی عطا کی ہوئی صداقتوں پر بھی ایمان لانا چاہیے (یعنی انبیاء کی ہدایت پر) اور خود عقل کے ذریعے بھی صداقت کی تلاش کرنی چاہیے ۔ عمومی حیثیت سے معتزلہ عدل و انصاف ، آزادیِ فکر و نظر اور رواداری پر زور دیتے تھے ۔ اس طرح معتزلہ تحریک کو عقلیت پسندی (Rationalism) ، خرد افروزی (Enlightenment) اور حریت ِ فکر

(Liberalism) کی تحریک کہا جا سکتا ہے : یعنی وہ تحریکیں جو یورپ میں ایک ہزار سال بعد نمودار ہوئیں -

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے ، معتزلہ تحریک کو (جسے اب عقلیت پسندی کہا جائے گا) بنوامیہ کے آخری دور اور خلفاے بنو عباس کے ابتدائی دور میں حکومت کی سرپرستی حاصل ہوئی - اس سرپرستی کو خلیفہ المامون عباسی کے دور میں سب سے زیادہ عروج حاصل ہوا - المامون نے علوم عقلیہ کی ترویج و اشاعت کے لیے بیت‌الحکمت قائم کیا جو دارالترجمہ بھی تھا اور دارالتصنیف بھی - اس کی حیثیت ایک عظیم علمی ادارے کی تھی جس میں ترجمہ اور تحقیق دونوں کے لیے سہولتیں میسر تھیں - اس کے علاوہ طالبانِ علم اعلٰی تحقیق و تعلیم کے لیے دور دور سے بیت‌الحکمت میں آتے تھے اور اساتذہ اور مفکرین سے فیض یاب ہو کر جاتے تھے - انسان کی فکری تاریخ کے اس دور میں یونانی مفکرین کے نظریات ہی سب سے زیادہ ترقی یافتہ تھے - یونانی علوم کے مراکز شام ، مصر ، میسوپوٹیمیا ، ایران میں تھے جو مسلمانوں کے تسلط میں آ چکے تھے - المامون نے زرِ کثیر صرف کر کے یونانی ، سریانی ، پہلوی اور سنسکرت وغیرہ کی کتابیں دور دور سے منگوائیں اور فضلا کو ترجمہ کرنے پر مامور کیا - ان فضلا اور مفکرین میں مسلمانوں کا پہلا فلسفی کندی بھی تھا جو یونانی اور فارسی کا فاضل تھا جسے المامون نے ارسطو اور دیگر یونانی مفکرین کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرنے کے لیے مامور کیا - غرض علم و حکمت کے اس عظیم ایوان سے فکر و نظر کا ایک انقلاب ظہور پذیر ہوا جس کے فیضان سے کوئی پانچ سو سال تک مسلمانوں کی فکر متاثر رہی - عقلیت پسندی کی اس تحریک کے زیر اثر مسلمانوں میں عظیم فلسفی اور سائنسدان پیدا ہوئے جنھوں نے انسانی فکر و تہذیب کو نہایت تیزی کے ساتھ آگے بڑھایا اور اس طرح انسانیت پر وہ احسان کیا جس کے فیضان سے یورپ نشاۃ‌الثانیہ سے روشناس ہوا اور ترقی کرتا چلا گیا - اور حق یہ ہے کہ اہلِ یورپ مسلمانوں کے اس احسان کے آج بھی معترف ہیں -

عقلیت پسندی کی تحریک کے زیر اثر فلسفی اور سائنس داں پیدا ہوئے ۔ بیشتر مسلمان فلسفی سائنس داں بھی تھے اور بیشتر سائنس داں فلسفی بھی تھے ۔ البتہ بعض نے فلسفے کی زیادہ خدمت کی اور بعض نے سائنس کی ۔ یہاں نہایت مختصر طور پر پہلے فلسفیوں کا ذکر کیا جائے گا ، پھر سائنس دانوں کا ۔

ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی (پیدائش ۸۰۳ء وفات تقریباً ۸۷۳ء) پہلا مسلمان اور غالباً واحد فلسفی تھا جو خالص عربی النسل تھا ۔ بیشتر مسلمان فلسفی اور سائنسدان عربی النسل نہیں تھے ۔ کندی جامع العلوم تھا ۔ فلسفہ ، ریاضی ، اقلیدس ، طبیعیات ، جغرافیہ ، فلکیات ، طب ، سیاسیات اور موسیقی تک سب علوم کا فاضل تھا ۔ اس نے مختلف موضوعات پر تقریباً ڈھائی سو کتابیں اور رسائل لکھے جن میں سے بیشتر آج ناپید ہیں ۔ کندی نے سائنس اور فلسفے میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی اور فلسفہ اور سائنس دونوں کو مذہب سے ہم آہنگ ظاہر کیا ۔ الکندی نے فلسفے کو ریاضی کی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی اور یہ وہ طریقۂ کار تھا جسے آٹھ سو سال بعد یورپ میں سپینوزا (Spinoza) نے اختیار کیا ۔ اس نے عقل کا تجزیہ کیا اور پہلے اس بات پر اصرار کیا کہ عقل اور وحی دونوں اپنے اپنے مقام پر اہم ہیں ، اور پھر عقل کے چار مدارج متعین کیے : عقلِ فعال ، عقلِ ہیولائی ، عقلِ مستفاد اور عقلِ ظاہر ۔ ان میں عقلِ فعال کی نوعیت تقریباً وہی ہے جو یونانی فلسفے میں "نوس" (Nous) اور "لوگس" (Logos) کے تصور میں تھی ۔ البتہ الکندی نے عقلِ فعال کو نہایت وسیع معنی دیے ۔ اس نے عقلِ فعال کو اعلیٰ مقام دے کر اسے نہ صرف فلسفیوں ، سائنس دانوں ، شاعروں اور صاحبِ وجدان حضرات کے علم کا سرچشمہ قرار دیا بلکہ یہ بھی کہا کہ عقلِ فعال اللہ کی عظیم ترین نعمت ہے جو انبیاء کو وحی کی شکل میں عطا ہوئی اور انسان کو عقل کی شکل میں ۔ عقل کے حدود متعین ہیں ۔ وحی کے حدود وسیع تر ہیں اور معین نہیں کیے جا سکتے ۔

ابوبکر محمد بن زکریا رازی (پیدائش غالباً ۸۶۴ء وفات ۹۲۴ء) اس دور میں پیدا ہوئے جب خلیفہ المتوکل کے زیرِ احکام عقلیت پسندی کی

تحریک حکومت کی سرپرستی سے محروم ہو چکی تھی اور عقلیت پسندوں کی مخالفت کا دور شروع ہو چکا تھا ۔ غالباً انھی حالات سے متاثر اور مایوس ہو کر رازی نے یہ رائے ظاہر کی کہ بیشتر مذاہب کے پیرو فلسفہ ، سائنس اور تحقیق کے مخالف ہیں ۔ رازی ایک طبیب بھی تھا ، چنانچہ چیچک اور خسرے پر اس کی کتاب کو تاریخ طب میں نہایت ممتاز مقام حاصل ہے۔ اس کتاب میں رازی نے پہلی بار چیچک اور خسرے میں امتیاز پیدا کیا ہے اور ان امراض کی علامات اور علاج پر بحث کی ہے ۔ اس کتاب کا پہلی بار پندرھویں صدی عیسوی میں وینس میں لاطینی زبان میں ترجمہ کیا گیا اور اس کے بعد یہ کتاب چالیس مرتبہ سے زیادہ مختلف زبانوں میں شائع ہو چکی ہے ۔[1]

ابو نصر الفارابی (پیدائش ۸۷۰ع ، وفات ۹۵۰ع) نسلاً ترک تھا جسے مسلمانوں نے ''معلّمِ ثانی'' کا لقب دیا ۔ (معلّمِ اوّل ارسطو کو کہا جاتا تھا) ۔ فارابی نے الکندی کی طرح فلسفے اور دین اسلام میں مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ فارابی کے سامنے ایک اہم سوال یہ تھا کہ کیا خدا کی حقیقت کو سمجھا جا سکتا ہے ؟ فارابی جواب دیتا ہے کہ ہاں اور نہیں۔ خدا انسان کے لیے قابل فہم بھی ہے اور فہم سے بالا بھی ۔ وہ ظاہر بھی ہے پوشیدہ بھی ۔ انسانی عقل خدا کو کلی طور پر نہیں سمجھ سکتی کیونکہ ہماری عقل محدود ہے ، لیکن خدا کے عقلی ثبوت دیے جا سکتے ہیں ۔ چنانچہ فارابی نے تین ثبوت پیش کیے ہیں ۔ فارابی خدا کی وحدت کا سختی کے ساتھ قائل تھا اور خدا کی ذات کے تصوّر میں کسی اور تصوّر کو شریک کرنے کا شدید مخالف تھا ۔ اس کی رائے میں انسان جسم اور روح کا مرکب ہے۔ موت کے بعد عقلِ فعال باقی رہتی ہے ۔ فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے نظریات کی وضاحت بھی کی اور ان پر تنقید بھی لکھی ۔ فلسفۂ سیاسیات میں فارابی نے بعض اہم نظریات پیش کیے ہیں ۔ عام قانونِ فطرت یہ ہے

۱- دیکھیے : Thomas Arnold (ed.) *The Legacy of Islam*

کہ ہر حیوان دوسرے حیوان کو کھا جانے کی کوشش کرتا ہے ۔ بڑی مچھلی چھوٹی مچھلی کو کھا جاتی ہے اور زیادہ طاقت ور حیوان کم طاقت ور حیوانوں کو کھا جاتے ہیں ۔ یہی صورت کسی حد تک قدیم انسان کی بھی تھی ۔ لیکن تہذیب و تمدن کی ترقی کا تقاضا یہ ہے کہ انسان حیوان کی سطح سے بلند ہو کر سوچے اور اس پر عمل کرے ۔ حیوان کی منزلِ ارتقا پر استحصال ہی استحصال ہے ۔ انسان کی منزل پر جیو اور جینے دو کا اصول کارفرما ہونا چاہیے ۔ ایک متمدن اور مہذب معاشرے کو عقل ، رواداری اور محبت پر مبنی ہونا چاہیے ۔ ان بنیادوں پر فارابی نے ایک مثالی ریاست کا تصوّر پیش کیا ہے جو افلاطون کی ریاست سے مماثل بھی ہے اور مختلف بھی ، کیونکہ فارابی کی رائے میں ریاست کے سربراہ کے لیے صرف فلسفی ہونا ہی کافی نہیں بلکہ اسے اخلاق کی اعلیٰ ترین صفات کا حامل بھی ہونا چاہیے ۔ ریاست کا مثالی تصوّر آخرکار اخلاقیات کے مثالی تصوّر ہی سے اخذ کیا جا سکتا ہے ۔ فارابی کے افکار کا قرون وسطیٰ کے مسیحی مفکرین پر بہت اثر ہوا ۔

البرٹ (Albert the Great) اور تھامس ایکویناس (Thomas Aquinas) نے فارابی سے استفادے کا اعتراف کیا ہے اور کئی جگہ فارابی کی تصانیف سے اقتباسات پیش کیے ہیں ۔

ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا (پیدائش ۹۸۰ع ، وفات ۱۰۳۷ع) : فلسفی ، طبیب ، ریاضی دان ، ماہرِ فلکیات اور شاعر تھا ۔ ابنِ سینا ایرانی النسل تھا ۔ عرب اسے شیخ الرئیس کہتے ہیں ۔ متعدد مغربی مفکرین کی رائے میں ابن سینا کو تاریخِ علم و فن کی عظیم ہستیوں میں شمار کیا جاتا ہے اور اسے مسلمانوں کے فکری ارتقا کا نقطۂ عروج تصوّر کیا جاتا ہے ۔ طب میں اس کے اثرات صدیوں تک اہلِ یورپ پر رہے اور یورپ کی متعدد یونیورسٹیوں (مثلاً پیرس وغیرہ) میں اب بھی اس کی تصویر طبی شعبوں کی زینت بنی ہوئی ہے ۔

ابنِ سینا کی منطق ، نفسیات اور مابعد الطبیعیات بہت پیچیدہ ہے اور

اس کو سمجھنے کے لیے طویل وضاحت کی ضرورت ہے جو یہاں ممکن نہیں۔ ابن سینا نے عقل کی دو قسمیں بیان کیں۔ ایک عقل وہ جس کا تعلق مادی دنیا سے ہے جس کے ذریعے ہم گرد و پیش کے مظاہر کا ادراک کرتے ہیں اور اسے سمجھتے ہیں۔ یہ عقل تغیّر پذیر ہے اور انسان کی موت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے۔ دوسری ''عقلِ فعال'' ہے جس کی نوعیت عرفانی اور روحانی ہے۔ اس کے ذریعے اخلاق کے اصول معین ہوتے ہیں (یہاں ابنِ سینا اٹھارویں صدی کے فلسفی کانٹ کے بہت قریب آ گیا ہے جس نے عقلِ محض اور عقلِ عملی کا نظریہ پیش کیا)۔ خدا اور کائنات کے بارے میں ابنِ سینا نے فلاطینوس (Plotinus) سے متاثر ہوکر اشراق یا تجلی (Emanation) کا نظریہ پیش کیا جس کی رُو سے کائنات خدا کی ذات سے اس طرح ظہور میں آئی ہے جس طرح کرنیں سورج سے نکلتی ہیں۔ لیکن یہ تخلیقی عمل کئی مدارج میں ظہور پذیر ہوا۔ پہلے عقل کا اشراق ہوا۔ عقل سے روح کا، روح سے ارواحِ علوی اور ارواحِ سفلی وغیرہ کا۔ ابن سینا نے ان مدارج کو بہت تفصیل سے بیان کیا ہے اور ہر منزل کی وضاحت کی ہے۔ ایک پیچیدہ مسئلہ کائنات کے قدم و حدوث کا تھا۔ یعنی یہ کہ کائنات ہمیشہ سے ہے یا ایک خاص وقت میں تخلیق کی گئی۔ اس کے بارے میں ایک نظریہ تو ابن سینا نے یہ پیش کیا کہ یہ کائنات ایک دم عدم سے وجود میں آئی۔ خالقِ کائنات کا تخلیقی عمل ارتقائی نوعیت کا تھا۔ دوسرے یہ کہ ابن سینا کے نزدیک کائنات قدیم بھی ہے اور حادث بھی۔ یہاں ابن سینا نے نہایت خوب صورتی کے ساتھ اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ قدیم یا حادث کا مسئلہ یا ہمیشہ سے ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ کیوں پیدا ہوتا ہے؟ یہ مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ''وقت'' کو بنیاد تصوّر کیا جائے۔ یعنی یہ کہ ایک شے اس وقت نہیں تھی، اس وقت موجود ہے۔ ہمیشہ سے موجود ہونے کے معنی بھی یہی ہیں کہ ''وقت'' کے پیمانے سے غیر محدود ''وقت'' ہمیشہ سے موجود ہے۔ ابن سینا یہاں سوال اٹھاتا ہے کہ ''وقت'' جسے بنیاد بنا کر کائنات

کے قدیم یا حادث ہونے کا سوال اٹھایا جاتا ہے ، دراصل انسان ہی کے انداز فکر کا ایک پہلو ہے - "وقت" کوئی علیحدہ شے نہیں - "وقت" صرف انسان کے سوچنے کا طریقہ ہے - انسان کی عقل "وقت" کے حدود میں سوچتی ہے - زمان و مکان انسانی عقل کے سانچے ہی تو ہیں - خالقِ کائنات کے لیے زمان و مکان کی حدود کوئی چیز نہیں - اس لیے تخلیقِ کائنات کے ضمن میں قدیم اور حادث ہونے کا مسئلہ پیدا نہیں ہوتا -

مابعد الطبیعیات کے پیچیدہ مسائل کو حل کرنے کے علاوہ ابن سینا کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے منطقی اندازِ فکر کے اصول متعین کرتے وقت عقل کے ساتھ ساتھ تجربے کی اہمیت کو بھی واضح کیا اور اس طرح ارسطو کی استخراجی منطق (Deductive Logic) کے علاوہ استقرا (Induction) کے اصولوں کی بھی وضاحت کی ، جن کی بنا پر سائنس اور دیگر عقلی علوم میں تحقیق کے دروازے کھلتے ہیں - غرض فکرِ انسانی کا شاید ہی کوئی پہلو ہو جس کی طرف ابن سینا کی نگاہ نہ گئی ہو - ایسی ہمہ گیر شخصیتیں دنیا میں کم پیدا ہوئی ہیں -

اخوان الصفا : یہ فلسفیوں اور سائنس دانوں کی ایک خفیہ جماعت تھی جس نے دسویں صدی کے آخر میں عقلی علوم کی انسائکلوپیڈیا مرتب کی تھی - اس کے ارکان زیرِ زمین خفیہ طور پر علمی کام کرتے تھے کیونکہ اس دور میں فلسفیوں اور سائنس دانوں کی مخالفت میں تحریکیں کافی زور پکڑ چکی تھیں - اس جماعت کی اہمیت کے پیشِ نظر اس کے نظریات کو ایک علیحدہ باب میں پیش کیا گیا ہے -

ابوبکر محمد ابن یحییٰ ابنِ الصائغ ، جسے ابنِ باجہ بھی کہا جاتا ہے ، ایک ہسپانوی مسلمان تھا جو ۱۱۰۶ع میں پیدا ہوا اور ۱۱۳۸ع میں زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا - یہ وہ دور تھا جب عقلیت پسندی کے خلاف بغداد اور دیگر مشرقی شہروں میں نفرت کی آگ بھڑک اٹھی تھی - خلافت عباسیہ کمزور ہو گئی تھی - اصل اقتدار چند ایسے افراد کے ہاتھ میں تھا جو اسے قائم رکھنے کے لیے مسلمانوں میں فرقہ وارانہ فسادات کروا رہے

تھے ۔ ایسی فضا میں عقلیت پسندوں پر عرصہٗ حیات تنگ ہو چکا تھا ۔ چنانچہ عقلیت پسندی نے مشرق سے ہجرت کی اور مغرب یعنی سپین میں پناہ لی جہاں بنو آمیہ کی خلافت قائم ہو چکی تھی ۔ شروع میں اموی خلفا نے عقلیت پسندی کا خیر مقدم کیا لیکن جلد ہی یہاں بھی عقلیت پسندی کی مخالفت شروع ہوگئی ۔ ابنِ باجہ اسی دور میں پیدا ہوا ۔

ابنِ باجہ بھی سابقہ مسلمان فلسفیوں کی طرح جامع العلوم تھا ۔ وہ طبیعیات ، ریاضی ، فلکیات ، فلسفہ اور سیاسیات وغیرہ کا فاضل ہونے کے علاوہ موسیقی کا بھی ماہر تھا ۔ اس نے ان سب علوم پر کتابیں اور رسائل لکھے ۔ ابنِ باجہ نے عقل کی اہمیت پر زور دیا اور یہ نظریہ پیش کیا کہ روحانی یا عقلی ارتقا کی آخری منزل یہ ہے کہ انسان کا ''عقلِ فعال'' سے اتصال ہو جائے اور یہ ''عقلِ فعال'' خدا کی وہ تخلیق ہے جو کسی ایک انسان یا قوم کے لیے نہیں بلکہ ساری کائنات کے لیے ہے ۔ ابنِ باجہ کا اہم کارنامہ خصوصاً فلسفہٗ سیاسیات میں ہے ۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ، ابنِ باجہ اپنے گرد و پیش کی سیاسی زندگی سے مایوس تھا ۔ ابنِ باجہ کے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ اگر سیاست صحیح طریقے پر نہ چل رہی ہو ، ریاست مثالی نہ ہو بلکہ ناقص ہو ، ایک مفکر کے لیے ماحول سازگار نہ ہو تو اسے کیا کرنا چاہیے ؟ چنانچہ اس کی ایک اہم کتاب کا نام ''تدبیر المتوحد'' ہے ۔ یہاں ''تدبیر'' سے مراد ''حکومت'' ہے یعنی ''ایک تنہا انسان کی حکومت''۔ ابنِ باجہ کی رائے میں اگر ریاست ناقص ہو تو فلسفی کو سیاست سے کنارہ کش ہو کر ایک تنہا انسان کی زندگی بسر کرنی چاہیے اور وہ زندگی ان اخلاقی اقدار پر مبنی ہو جو دین اور عقل کے فیضان سے حاصل ہوتی ہیں ۔ اس طرح فلسفی ریاست پر تو حکومت نہیں کر سکتا لیکن خود اپنی ذات پر حکومت (یا ''تدبیر'') کر سکتا ہے ۔ اس طرح اگر فلسفی خود پر صحیح حکومت کرنے لگیں تو ملک میں چند ایسے افراد پیدا ہو جائیں گے جنھیں حکومت کی آرزو نہ ہوگی لیکن ان کے اخلاق اور کردار کو دیکھ کر عوام اور

حکومت کے ارکان متاثر ہوں گے اور ایک ناقص ریاست آہستہ آہستہ روحانی، اخلاقی اور مادی ترقی کی راہ پر گامزن ہو جائے گی۔

ابنِ باجہ کے افکار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عقلیت پسندی کے زوال سے بہت متاثر اور مایوسی کے عالم میں تھا۔ اس کے بعد ابنِ طفیل کی ذہنی کیفیت بھی کچھ زیادہ مختلف نہیں تھی۔

ابوبکر محمد ابن عبدالملک ابن محمد ابن طفیل القیسی (پیدائش غالباً ۱۱۰ ۱ع وفات ۱۱۸۵ع): فلسفی، ریاضی داں، طبیب، سائنس دان اور شاعر تھا۔ ابنِ طفیل نے طب کا پیشہ اختیار کیا اور شہرت پائی لیکن جس کتاب کی وجہ سے اس کا نام مسلمانوں کی فکری تاریخ میں ہمیشہ زندہ رہے گا وہ اس کی داستان موسومہ ''حی ابنِ یقظان'' ہے جس کے لفظی معنی ہیں ''جاگتے ہوئے کا زندہ بیٹا''۔ یہ ایک تشبیہی داستان ہے۔ ''جاگتے ہوئے'' سے مراد اللہ تعالیٰ ہے جو کبھی نہیں سوتا یا یوں کہیے کہ اس سے مراد عقلِ خداوندی ہے جو ہمہ گیر ہے اور جو ہمیشہ فعال اور بیدار رہتی ہے۔ اور ''زندہ بیٹا'' سے مراد انسان اور اس کی محدود عقل ہے۔ یہ ایک لڑکے کی کہانی ہے جس کا نام ''حی'' ہے اور جو یتیم و یسیر، بے یار و مددگار ایک جزیرے میں پیدا ہوتا ہے اور پھر مکمل تنہائی کے عالم میں پروان چڑھتا ہے اور اسی فضا میں کسی دوسرے کی مدد کے بغیر خود تربیت اور علم حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ اس تنہائی کے باوجود یا اس کی وجہ سے روحانی طور پر کافی ترقی کر جاتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اسلام کی تعلیمات سے فیضیاب نہیں ہو سکتا۔ پھر اچانک ایک قریبی جزیرے سے ایک نوجوان اس جزیرے کو غیر آباد سمجھتے ہوئے اس میں آتا ہے اور حی سے ملاقات ہوتی ہے۔ کچھ عرصے کے بعد وہ ایک قسم کی زبان بولنے لگتے ہیں۔ اب صورتِ حال یہ تھی کہ حی نے اپنا علم محض غور و فکر سے حاصل کیا تھا اور ایک فلسفیانہ نظریہ قائم کر لیا تھا۔ اس کا دوست ایک متمدن جزیرے سے آیا تھا اور مسلمان تھا۔ دونوں نے باہم گفتگو کے بعد اندازہ لگایا کہ فلسفہ اور مذہب دراصل ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ ایک

دوسرے سے مختلف نہیں ، ایک دوسرے کی ضد نہیں ۔ آخر حی اور اس کے مسلمان دوست نے ٹھانی کہ دوسرے جزیرے میں جائیں اور لوگوں کو یہی بات سمجھائیں ۔ انھوں نے مل کر لوگوں کو سمجھایا کہ فلسفہ اور مذہب ایک ہی حقیقت بیان کرتے ہیں ۔ لیکن یہ بات لوگوں کی سمجھ میں نہیں آئی ۔ آخرکار مایوس ہو کر دونوں اس غیر آباد جزیرے میں واپس آ گئے تاکہ باقی عمر یادِ خدا میں بسر کریں ۔

ابنِ طفیل نے نہایت چابک دستی سے بعض نہایت پیچیدہ مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے ۔ مثلاً یہ کہ بالکل تنہائی میں رہ کر کسی مدد اور کسی ہدایت کے بغیر بھی تجربے اور غور و فکر اور ریاضت کے ذریعے علم اور روحانی ترقی حاصل کی جا سکتی ہے اور خدا کی ذات کا عرفان ممکن ہے ۔ اس طرح فلسفیانہ غور و فکر کے ذریعے بھی حقیقت کی جستجو کی جا سکتی ہے اور مذہبی حقائق کو سمجھا جا سکتا ہے ۔ لیکن مذہب اور پیغمبروں کا کمال یہ ہے کہ وہ بعض نہایت پیچیدہ حقائق کو تشبیہات اور استعارات کے ذریعے عوام الناس کو آسانی سے سمجھا دیتے ہیں اور اس طرح قومیں اخلاقی ، تہذیبی اور معاشرتی اعتبار سے ترقی کرتی ہیں ، اور یہی منشائے ایزدی بھی ہے ۔ فلسفیوں کو مسائل سمجھانے میں دشواری پیش آتی ہے کیونکہ وہ زیادہ تر عقل کا سہارا لیتے ہیں اور چونکہ عوام زیادہ تر معاشی اور معاشرتی جدوجہد میں اُلجھے رہتے ہیں اس لیے ان کو اس غور و فکر کا موقع نہیں ملتا جو فلسفیانہ حقائق کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے ۔ اس طرح ابنِ طفیل نے فلسفہ اور مذہب کے تصادم کی اس شدت کو کم کرنے کی کوشش کی جس کا سپین کے عوام شکار ہو چکے تھے ۔ یہ باہمی نفرت و نفاق کو کم کرنے کی کوشش تھی ۔ عقیدہ اور عقل ، مذہب اور فلسفہ کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش تھی ۔ لیکن اس ہنگامہ پرور ماحول میں ایسی کوششیں مقبول نہ تھیں ۔ فلسفہ و سائنس کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا جا رہا تھا اس لیے ابنِ طفیل نے براہِ راست کوئی نظریہ پیش کرنے کی بجائے تشبیہ و استعارہ

کے ذریعے سّرِ دلبراں کو حدیثِ دیگراں کی صورت میں پیش کیا ۔ لیکن عقلیت پسندی اور خرد افروزی کے فروغ کے لیے ایک اور بھرپور کوشش کی ضرورت تھی ۔ یہ کام ابن رشد نے انجام دیا ۔

ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابنِ رشد (پیدائش ۱۱۲۶ع ، وفات ۱۱۹۸ع) : وہ ہستی ہے جس کے فیض سے اہلِ یورپ نہ صرف مسلمان فلسفیوں کے افکار سے متعارف ہوئے بلکہ ارسطو کی فکری میراث سے بھی روشناس ہوئے جسے وہ ایک ہزار سال سے فراموش کیے ہوئے تھے ۔ ابنِ رشد قرطبہ کا قاضی بھی تھا ۔ عظیم مفکر بھی اور نامور طبیب بھی ۔ مثلاً ابن رشد کی تحقیق سے پہلی بار سائنس دانوں کو معلوم ہوا کہ آنکھ کے پردے (retina) کی نوعیت کیا ہے ، یا یہ کہ ایک مرتبہ چیچک کا حملہ ہو جائے تو آئندہ کے لیے چیچک کے مرض سے نجات مل جاتی ہے وغیرہ ۔ لیکن ابن رشد کی خصوصی اہمیت ارسطو کے شارح اور عقلیت کے ایک متوازن نظریے کے ترجمان کی ہے ۔ ارسطو کے افکار سے مسلمان مفکروں کو ہمیشہ سے دلچسپی رہی ہے لیکن عرصے تک ایسی کتابوں کو بھی ارسطو کی تصنیفات سمجھا جاتا رہا جو در اصل ارسطو کی نہیں تھیں ۔ ابنِ رشد نے پہلی بار تحقیق کے بعد ارسطو کی صحیح تصانیف اور ان کا صحیح متن معیّن کیا اور اس کے الفاظ کے معانی اور شرحیں لکھیں ۔ ابن رشد کی شرحیں اس قدر مفصل اور متن کے اس قدر مطابق تھیں کہ نہ صرف ارسطو کے افکار جلد یورپ میں پھیل گئے بلکہ ارسطو سے متعلق ابن رشد کے افکار کو بھی یورپ میں فروغ حاصل ہوا ۔ چنانچہ ابنِ رشد کے افکار کو ''ابنِ رشدیت'' (Averroism) کا نام دیا گیا اور ان پر یورپ کی یونیورسٹیوں میں بحثیں کی جانے لگیں ۔ مسئلہ یہ تھا کہ ارسطو کے بہت سے افکار اور ''ابن رشدیت'' کے نظریات میں قدیم اہلِ کلیسا کو کچھ ایسی باتیں بھی نظر آئیں جو ان کے خیال میں مسیحی تعلیمات کے خلاف تھیں ۔ چنانچہ قدامت پسند مسیحی پادریوں نے ارسطو اور ابن رشدیت کے خلاف شدید احتجاج کیا ۔ پیرس کی سوربون (Sorbonne)

یونیورسٹی ، جو یورپ کی فکری تحریکوں کا گہوارہ تھی ، ابنِ رشدیت سے بہت متاثر ہوئی لیکن اہلِ کلیسا کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے ابن رشدیت کے نظریات پر کڑی تنقید کی گئی اور ابن رشدیت کی تعلیم کو یونیورسٹی میں ممنوع قرار دے دیا گیا ۔ لیکن اس کو ایک صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ فرانس کے مفکرین کو مزید غور و فکر اور تحقیق کے بعد اپنی غلطی کا احساس ہوا ۔ انھوں نے تسلیم کیا کہ ارسطو کا بہترین شارح ابن رشد ہی ہے اور ابن رشد کی شرح کے بغیر نہ صرف ارسطو کو سمجھنا دشوار ہے بلکہ اس بات کا بھی اندیشہ ہے کہ ارسطو کو غلط سمجھ لیا جائے اور اس طرح فرانسیسی مفکرین کی فکر گمراہ ہو جائے ۔ اس کے بعد سوربون سے جو فضلا فارغ التحصیل ہوتے تھے ان سے یہ حلف لیا جاتا تھا کہ وہ ارسطو کے افکار کا درس دیتے وقت وہی معانی اور مطالب بیان کریں گے جو ابن رشد کی شرحوں میں بیان کیے گئے ہیں ۔[۱]

ابن رشد نے ان مسائل کو زیادہ اہمیت دی جو مسلمان مفکرین اور مذہبی علما میں نزاع کا باعث بنے ہوئے تھے ۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ کائنات قدیم ہے یا حادث ۔ یعنی ہمیشہ سے ہے یا کسی خاص وقت میں تخلیق ہوئی ۔

ابن رشد کہتا ہے کہ خدا بھی قدیم ہے اور کائنات بھی قدیم ہے ۔ لیکن قدامت کی دو قسمیں ہیں ۔ ایک قدامت وہ جس سے پہلے کوئی سبب ہو ۔ ایک قدامت وہ جس سے پہلے کوئی سبب نہ ہو ۔ کائنات ان معنوں میں قدیم ہے کہ اس سے پہلے ایک سبب تھا ، یعنی خالقِ باری ۔ لیکن خالقِ باری ان معنوں میں قدیم ہے کہ اس سے پہلے اور سبب نہیں تھا ۔

۱- دیکھیے : Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 1, 368.

Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (ed.), *The Legacy of Islam*, London, Oxford University Press, 1965, p. 276 n.

اس کے علاوہ ابن رشد ، ابن سینا سے متفق ہے کہ قدم یا حدوث کا سوال ، پہلے یا بعد میں ہونے کا سوال وقت کے حوالے ہی سے پیدا ہو سکتا ہے اور خدا وقت (زمان) سے ماورا ہے ۔ وقت صرف انسان کے سوچنے کا پیمانہ ہے ، خدا کا فکر و عمل اس پیمانے کا پابند نہیں ۔

ابن رشد کا ایک نظریہ بہت مشہور ہے جسے ''دو حقیقتوں'' کا نظریہ کہا جاتا ہے اور اس کی بنا پر مشرق اور مغرب میں اسے مطعون بھی کیا گیا ہے ۔ عام طور پر اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ ابن رشد کے نزدیک ایک حقیقت وہ ہے جس کا علم عقل کے ذریعے فلسفیوں اور سائنس دانوں کو حاصل ہوتا ہے اور دوسری حقیقت وہ ہے جس کا علم وحی کے ذریعے انبیا کو اور عقیدے کے ذریعے عام انسانوں کو حاصل ہوتا ہے ۔ ابن رشد کے افکار کے گہرے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابن رشد دو مختلف حقیقتوں کی بات نہیں کرتا جو ایک دوسرے سے متصادم ہوں ۔ بعض حقیقتیں (زیادہ تر مادی حقیقتیں) ایسی ہوتی ہیں جن کا علم مشاہدے اور تجربے یعنی فلسفے اور سائنس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے ۔ بعض حقیقتیں ایسی ہوتی ہیں (زیادہ تر روحانی حقیقتیں) جن کا علم وحی کے ذریعے انبیا کو حاصل ہوتا ہے اور ان کے فیض سے عقیدے کے ذریعے عام انسانوں کو حاصل ہوتا ہے ۔ مذہب فلسفے اور سائنس کی حقیقتوں سے متصادم نہیں ۔ یہ حقیقتیں فلسفے اور سائنس کی ترقی کے ساتھ بدلتی بھی رہتی ہیں ۔ اس طرح وحی ، عقیدے اور مذہب ، فلسفے اور سائنس سے بالاتر ہے ، متصادم نہیں ۔ پھر ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ فلسفہ اور سائنس ان حقیقتوں کی اچھی طرح وضاحت نہیں کر سکتا جو مذہب کی معرفت حاصل ہوتی ہیں کیونکہ فلسفہ اور سائنس کا ذریعہ زیادہ تر عقل ہے جو محدود ہے ۔ البتہ عقل یہ ضرور کوشش کرتی ہے کہ مذہب کی بتائی ہوئی حقیقتوں پر غور کرے اور فلسفہ اور سائنس کے اصولوں کے مطابق ، جہاں تک ممکن ہو ، ان کی توجیہ و توضیح کرے ۔ اس عمل میں اسے اتنی کامیابی نہیں ہوتی جتنی مذہب کو ہوتی ہے ، کیونکہ فلسفیانہ

حقائق کو سمجھانے کے لیے ضروری ہے کہ سمجھنے والوں کی ذہنی سطح اور ذہنی تربیت ایک خاص نوعیت کی ہو۔ لیکن مذہب کی اپیل ہر سطح کے انسانوں کے لیے ہے۔ مذہب کا مقصد وحیِ الٰہی کے ذریعے تمام بنی نوع انسان کی فلاح اور نجات ہے اس لیے مذہبی افکار کی اشاعت کا طریقہ نسبتاً زیادہ عام فہم اور موثر ہوتا ہے۔

ابنِ رشد نے امام غزالی کی مشہور کتاب ''تہافۃ الفلاسفہ'' کے جواب میں ''تہافۃ التہافہ'' لکھی۔ غزالی نے فلسفیوں کے ان مباحث پر کڑی تنقید کی تھی جو مذہبی عقائد کے بارے میں ہیں۔ غزالی کا موقف یہ تھا کہ فلسفی عقل پر انحصار کرتے ہیں اور عقل کے ذریعے مذہبی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ عقل محدود ہے اور مذہبی مسائل عقل سے نہیں بلکہ وجدان کے ذریعے سمجھے جا سکتے ہیں۔ یہاں تک تو ابنِ رشد کو زیادہ اختلاف نہیں تھا، لیکن امام غزالی نے فلسفیوں پر اس طرح تنقید کی تھی جس سے عام تاثر یہ ہوتا تھا کہ فلسفی دھوکا دیتے ہیں اور فلسفے کا مطالعہ گمراہ کن ہے۔ راقم الحروف کی طرف سے امام غزالی پر اس کتاب میں ایک علیحدہ مضمون شامل کیا گیا ہے جس میں یہ وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ غزالی کی تحریروں سے جو عام تاثر لیا گیا ہے وہ غلط تھا۔ غزالی کا مقصد عقل کا رد نہیں تھا، فلسفیوں کے دلائل کا رد تھا، لیکن جو عام تاثر لیا گیا وہ یہی تھا کہ عقل، فلسفہ، سائنس وغیرہ گمراہ کن ہیں اور اسلام کی تعلیمات کے منافی ہیں۔ ابنِ رشد نے اپنی کتاب میں اس تاثر کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ عقل، فلسفہ اور سائنس اسلامی تعلیمات کے منافی نہیں بلکہ معاون ہیں۔

ابنِ رشد کے افکار کے اثرات مغرب پر اس وسیع حد تک مرتب ہوئے کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔ فکرِ مغرب پر ابنِ رشد کے اثرات ایک ایسا وسیع موضوع ہے کہ اس پر یورپ میں تحقیق کا سلسلہ جاری ہے اور مختلف علوم کے ارتقا میں ابنِ رشدیت کے اثرات کے نئے نئے پہلو نمایاں

ہو رہے ہیں ۔ یورپ کی نشاۃ الثانیہ کی بنیادیں مسلمانوں کے افکار پر ہی استوار کی گئی تھیں اور ان افکار میں ابن ِسینا اور ابن ِ رشد کے افکار کا حصہ سب سے زیادہ ہے ۔[1]

ابن رشد کے بعد مسلمانوں میں عقلیت پسندی کی تحریک مغرب میں تقریباً ختم ہو گئی ۔ مشرق میں خلافت عباسیہ کے آخری دور یعنی تیرھویں صدی میں عظیم فلسفی اور سائنس دان نصیرالدین طوسی پیدا ہوا جو سقوط ِ بغداد کے وقت زندہ تھا ۔ اس کا ذکر علیحدہ مضمون میں کیا گیا ہے ۔ چودھویں صدی میں ابن ِ خلدون کی عظیم شخصیت ظہور میں آئی ۔ اس عظیم مورخ فلسفی پر بھی ایک علیحدہ مضمون کتاب میں شامل ہے ۔ یہ وہ مفکرین تھے جنھوں نے عقل کی اہمیت پر زور دیا اور ان کی بدولت مسلمانوں میں عقلیت پسندی کی تحریک زندہ رہی ۔ اس سے پہلے کہ اس موضوع کو ختم کیا جائے مناسب ہو گا کہ چند اہم مسلمان سائنس دانوں کا بھی ذکر کر دیا جائے جو عقلیت پسندی کی تحریک کے زیر ِ اثر پیدا ہوئے اور جن کا ذکر ابھی تک نہیں کیا گیا ۔

غالباً پہلا اہم سائنس دان جس کا ذکر مسلمانوں کی تاریخ میں ملتا ہے وہ ایک ایرانی ماہر ِ فلکیات نوبخت تھا جس نے خلیفہ منصور عباسی کے دور میں دارالخلافہ بغداد کی تعمیر کے لیے نقشے تیار کیے تھے ۔ اس کے بعد حنین ابن ِ اسحٰق کا نام اہم ہے ۔ حنین (۸۰۹ع تا ۸۷۷ع) المامون کے دارالحکومت میں مترجم تھا جس نے جالینوس کی کتابوں کا ترجمہ کیا ۔ اہل ِ یورپ بعد میں جالینوس سے حنین کے تراجم ہی کی معرفت متعارف ہوئے ۔ حنین نے طبع زاد کتب بھی لکھیں ۔ اس نے آنکھ کی ساخت ، امراض اور علاج کے بارے میں دس رسائل لکھے جو امراض ِ چشم (Opthalmology) کے موضوع پر سب سے پہلی جامع کتاب ہے ۔ حنین کا ہم عصر عظیم ریاضی داں خوارزمی (وفات ۸۴۳ع) تھا جس نے ریاضی اور خصوصاً الجبرا

۱۔ مسلمان فلاسفہ کے افکار بیان کرتے ہوئے میں نے کئی مقامات پر سعید شیخ صاحب کی کتاب *Studies in Muslim Philosophy* سے استفادہ کیا ہے ۔

میں اس معیار کی تحقیق کی جس کی مثال ریاضی کی تاریخ میں کم ملتی ہے۔ ریاضی میں Algorithm خوارزمی ہی کے نام کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ دسویں صدی کی ایک پراسرار شخصیت جابر ابن حیان ہے۔ جابر کے نام سے کیمیا اور دیگر سائنسی علوم پر متعدد رسائل ملتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے مصنف کسی خفیہ تحریک کے ارکان تھے جو اخوان الصفا کی طرح ناموافق ماحول کی وجہ سے زیر زمین علمی مشاغل جاری رکھتے تھے۔ جابر کو عربی کیمیا کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ جابر ابن حیان نے کوئی سو رسائل علم کیمیا پر لکھے اور یورپ میں کیمیا (Chamistry) کی تاریخ کے ہر دور میں جبر (Geber) یعنی جابر ابن حیان کے افکار اور تجربات کے نتائج کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ جابر کی متعدد کتابوں کے تراجم لاطینی زبانوں میں ہوئے۔ دسویں صدی ہی کی ایک اور عظیم شخصیت ابن ہیثم ہے جس نے بصریات (Optics) پر نہایت وقیع تحقیق کی۔ اس ضمن میں اس کی کتاب ''المناظر'' کا لاطینی ترجمہ یورپ میں بہت مقبول ہوا۔ چنانچہ یورپ کے سائنس دانوں روجربیکن، لیوناردو داونچی (Leonardo da Vinci)، کیپلر (Kepler) وغیرہ نے ابن ہیثم کی تحقیق سے استفادے کا اعتراف کیا۔ دسویں صدی کے آخر کا ایک اور ممتاز سائنس دان البیرونی (۹۷۳ء تا ۱۰۴۸ء) تھا۔ طبیعیات میں اس کا عظیم کارنامہ یہ تھا کہ اس نے اٹھارہ قیمتی پتھروں اور دھاتوں کا خصوصی وزن معلوم کیا۔ ریاضی پر اس کی کئی کتابیں موجود ہیں۔ اسی دور کا ایک اور سائنس دان المسعودی (وفات غالباً ۹۵۷ء) تھا جس نے زلزلے کا سائنسی تجزیہ کیا۔ آخر میں حکیم عمر خیام (وفات ۱۱۲۳ء) کا ذکر بھی ضروری ہے۔ خیام مشرق اور مغرب میں عموماً شاعر ہی کی حیثیت سے مشہور ہے۔ الجبرا پر عمر خیام کی کتاب کا ترجمہ ۱۸۵۷ء میں پیرس سے شائع ہوا۔ عمر خیام نے خوارزمی کے الجبرا سے متعلق نظریات میں اضافے کیے۔ اس طرح بارھویں صدی کے بعد سائنس کی ترقی میں مسلمانوں کا جذبہ سرد پڑ گیا اور تیرھویں صدی اور اس کے بعد (نصیرالدین طوسی کے علاوہ) کوئی عظیم مسلمان سائنس دان نہیں

ملتا جس کے تجربے، تحقیق اور افکار کے عالمگیر اثرات مرتب ہوئے ہوں۔

اور اس طرح مسلمانوں میں عقلیت پسندی اور خرد افروزی کی وہ تحریک ختم ہوگئی جو چار سو سال پہلے شروع ہوئی تھی اور جس کے فیضان سے نہ صرف مسلمان اپنے فکر و عمل، تحقیق، تجربہ، تہذیب و تمدن کے اعتبار سے دنیا میں ممتاز ترین مقام حاصل کر چکے تھے بلکہ مسلمانوں کے فیضان سے ہزار سال سے سویا ہوا یورپ بھی جاگ اٹھا تھا اور وہاں نشاۃ الثانیہ، عقلیت پسندی، خرد افروزی، معاشی اور معاشرتی ترقی کی بنیادیں استوار ہو رہی تھیں۔

اس سے پہلے کہ مسلمانوں میں عقلیت پسندی کی تحریک کے زوال کے اسباب بیان کیے جائیں، یہاں ایک اہم نکتے کی طرف توجہ دلانا بے جا نہ ہوگا۔ مسیحی یورپ کو عقلیت پسندی (Rationalism) اور خرد افروزی (Enlightenment) کا انداز فکر اختیار کرنے میں کوئی پندرہ سو سال لگے۔ لیکن اسلام میں عقلیت پسندی اور خرد افروزی کی بنیادیں تو شروع ہی سے موجود تھیں۔ باقاعدہ تحریک طلوعِ اسلام سے ایک صدی سے کم عرصے میں شروع ہوگئی۔ یعنی فکری ارتقا کا جو سفر مسیحیوں نے پندرہ سو سال میں طے کیا تھا وہ مسلمانوں نے سو سال سے کم عرصے میں طے کر لیا۔ لیکن افسوس کہ مسیحی یورپ میں اس تحریک کے عمل اور ردِ عمل کے باوجود یہ انداز فکر قائم رہا اور فلسفہ اور سائنس کی ترقی کی بدولت مغرب آج مشرق کے بیشتر حصے کو مالی اور تکنیکی امداد دے رہا ہے۔ مسلمانوں میں یہ تحریک کوئی چار سو سال زندہ رہی اور اس کے بعد ختم ہوگئی۔

۳۔ عقلیت کا زوال

عقلیت پسندی کے زوال کے کئی اسباب ہیں لیکن حسب ذیل زیادہ اہم ہیں:

اوّل یہ کہ عقلیت پسندی کی تحریک سیاسی انتقام اور جوابی انتقام کا شکار ہوئی۔ بنو امیہ کے دور میں جبریہ فرقہ اور اس کے ہم خیال اقتدار

سے وابستہ تھے ۔ انھوں نے معتزلہ کو (جو عقلیت پسندی کے محرک تھے) جبر و استبداد کا نشانہ بنایا ۔ اس کے بعد بنو امیہ کے آخری دور میں اور بنو عباس کے ابتدائی دور میں معتزلہ اور ان کے ہم خیال اقتدار میں آئے تو انھوں نے جبریہ فرقے کے حامیوں پر تشدد کیا ۔ بعض نظریاتی اختلافات جنھیں فکری سطح پر رہنا چاہیے تھا ، نہایت شدید نزاع کا باعث بنے ۔ ایک نزاعی مسئلہ خلقِ قرآن کا تھا ، جس کی بنا پر متعدد مسلمان قتل ہوئے اور سینکڑوں نے قید و بند کے مصائب برداشت کیے ۔ جبریہ فرقے کے حامی کہتے تھے کہ قرآن خدا کا کلام ہے ، خدا کی تخلیق ہے ، خدا اور قرآن دونوں ہمیشہ سے موجود ہیں ، دونوں قدیم ہیں ۔ معتزلہ کہتے تھے کہ قرآن خدا نہیں ۔ خدا کا وجود پہلے تھا ، قرآن بعد میں خلق ہوا ۔ قرآن اور خدا دونوں کو قدیم ماننا شرک ہے ۔ اس مسئلے پر بہت ہنگامے ہوئے ۔ بعض معتزلہ حکم رانوں نے ان لوگوں پر تشدد کیا جو قرآن کو قدیم مانتے تھے ۔ اس قسم کے اختلافات کے نتیجے میں بہت سے لوگ معتزلہ کے مخالف ہو گئے ۔

دوسرے یہ کہ مسلمانوں میں کئی فرقے پیدا ہو گئے تھے جن میں اختلاف بڑھ رہے تھے ۔ جبریہ ، قدریہ ، معتزلہ کا ذکر کیا جا چکا ہے ۔ اسلام کی فقہ کو مرتب کرنے کا مسئلہ درپیش ہوا تو علماء نے علم و فکر کی بنا پر فقہ کی تشکیل کی ۔ امام ابو حنیفہ ، امام مالک ، امام شافعی اور امام حنبل نے اپنے اپنے قیاس کے مطابق فقہ کے مسائل پر رائے دی ۔ ان کے علاوہ امام جعفر صادق نے بھی فقہ مرتب کی ۔ اسلامی فقہ دراصل ایک ہی تھی لیکن اس کی تشریح (Interpretation) میں فرق تھا ۔ اور ہونا بھی چاہیے تھا کیونکہ تاریخ میں کوئی قانون ایسا نہیں جس کی ایک سے زیادہ تشریحات نہ کی گئی ہوں ۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ ان عظیم فقہائے اسلام کی تشریحات کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور ایک دوسرے سے متصادم تصور کر لیا گیا اور ہر امام کے علیحدہ علیحدہ مقلد پیدا ہو گئے ۔ ہر مقلد اپنے امام کے علاوہ دوسرے آئمہ کی فقہ کو غلط تصور

کرتا تھا اور بعض علما دوسرے اماموں کے مقلدین کو کافر قرار دیتے تھے ۔ اس طرح کافر اور زندیق ہونے کے فتووں کی بھرمار شروع ہوگئی اور ملتِ اسلامیہ متعدد اور ایک دوسرے سے متصادم فرقوں میں تقسیم ہوگئی (جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے)۔ اس ضمن میں چند باتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ۔

یہ چاروں یا پانچوں آئمہ بذاتِ خود ایک دوسرے کے مخالف نہیں تھے ، بلکہ وہ ایک دوسرے کا بہت احترام کرتے تھے ۔ تاریخ شاہد ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک ؒ امام جعفر صادق سے اکثر ملتے رہتے تھے اور ایک دوسرے سے استفادہ کرتے تھے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہ کی شرحوں میں اختلافات بنیادی نہیں بلکہ فروعی تھے ۔ لیکن مسلمانوں کی تاریخ کی سب سے بڑی بدقسمتی یہ رہی ہے کہ ہم نے یہ بہت کم تسلیم کیا کہ ایک مسئلے کے بارے میں ایک سے زیادہ رائیں بھی ہو سکتی ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مختلف رائے رکھنے والا بے ایمان ، کافر اور زندیق ہو ۔

یہ چاروں یا پانچوں امام حکومت کے قریب نہیں رہے بلکہ اکثر حکومت کے معتوب رہے ۔ قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علما کا جو طبقہ مختلف خلفا کے دور میں اقتدار کے قریب رہا وہ زیادہ تر ان علما پر مشتمل تھا جن کے پیش نظر دینی مسائل سے زیادہ سیاسی مصلحتیں تھیں ۔ وہ اقتدار سے قریب رہ کر عموماً صرف یہ چاہتے تھے کہ حکمرانِ وقت کا اقتدار قائم رہے ۔ اکثر اوقات اقتدار قائم رکھنے کے لیے یہ ضروری سمجھا جاتا ہے کہ عوام میں باہمی اختلافات پیدا کیے جائیں ۔ ایک فرقے کو دوسرے کے خلاف اُبھارا جائے ۔ یہ کام سیاسی سطح پر بھی کیا جاتا ہے اور مذہبی سطح پر بھی ۔ چنانچہ یہ دونوں ذرائع استعمال کیے گئے اور ملت میں اختلافات اور خونریزی کا بازار گرم ہوگیا ۔ ایسی فضا میں عقل و خرد اور فلسفہ و سائنس کی طرف کون توجہ دیتا ۔

عقلیت پسندی کے زوال کی تیسری اہم وجہ یہ تھی کہ حکومت کو یہ خطرہ تھا (یا سربراہِ حکومت کو یہ سمجھادیا جاتا تھا) کہ عقلیت پسندی

اقتدار کے خلاف بغاوت ہے ۔ آخر یہ عقلیت پسند وہی تو تھے جنھوں نے بنو اُمیہ کے زمانے میں صاحبِ اقتدار حکام کی اس تاویل کو ماننے سے انکار کر دیا تھا کہ ظلم و استبداد بھی خدا کے حکم سے ہوتا ہے ۔ ان عقلیت پسندوں نے عقلی دلائل سے یہ ثابت کیا تھا کہ یہ تاویل اسلام اور قرآن کی تعلیمات کے منافی ہے ۔ اس طرح عقلیت پسند ہر قسم کے جبر و استبداد کے خلاف تھے اور اس کے خلاف دلائل لاتے تھے ۔ جب حکومت کمزور ہونے لگتی ہے تو اسے اپنے تحفظ کے لیے جبر و استبداد کا سہارا لینا پڑتا ہے اور اقتدار کے تحفظ کو دین کے تحفظ کے مترادف قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے ۔ یہی صورت ایک منزل پر خلافتِ بغداد کی بھی تھی ۔ چنانچہ خلفا کو یہ باور کرایا گیا کہ عقلیت پسند حکومت کے مخالف ہیں ، ان کو کچلنا ضروری ہے ۔ حکومت کے علاوہ تقلید پسندوں اور روایت پسندوں کے لیے بھی عقلیت پسند ایک خطرہ بنتے جا رہے تھے ۔ تقلید پسند صرف ایک امام اور ایک فقہ کی تقلید کرنا چاہتے تھے ۔ دوسرے فرقوں کو کافر قرار دیتے تھے ۔ لیکن عقلیت پسند اس قسم کے اختلافات سے علیحدہ رہنا چاہتے تھے ۔ وہ تقلید پسندوں کی عصبیت کے مخالف تھے اور اسلام کو ایک مکمل دین تصور کرنے کے بعد قرآن کی روشنی میں علم و دانش ، فلسفہ و سائنس کا فروغ چاہتے تھے ۔ اس طرح آہستہ آہستہ عقلیت پسندوں نے سب فرقوں کے تقلید پسندوں کی مخالفت مول لے لی ۔ ایک لحاظ سے مختلف فرقوں کے تقلید پسندوں نے مل کر عقلیت پسندوں کے خلاف ایک متحدہ محاذ قائم کر لیا اور اس طرح تقلید پسندی اور عقلیت پسندی میں ایک جنگ شروع ہو گئی جس کے لیے تقلید پسندوں نے حکومت سے امداد طلب کی ۔ یہ امداد انھیں خلیفہ المتوکل عباسی کے دور میں حاصل ہوئی ۔

خلیفہ المتوکل ۲۳۲ھ مطابق ۸۴۷ع میں مسندِ خلافت پر بیٹھا اور اس کے ساتھ عقلیت پسندی کے زوال کا دور شروع ہوا ۔ متوکل کے عتاب کے وہ سب مسلمان شکار ہوئے جو معتزلہ یا عقلیت پسند تھے ۔ معتزلہ یا عقلیت پسندوں میں ہر فرقے کے لوگ شامل تھے لیکن نسبتاً حنفی اور جعفری

فرقے کے مسلمانوں کی تعداد زیادہ تھی اور حنبلی فرقے کے مسلمانوں کی تعداد بہت کم ۔[1] متوکل کے حکم سے معتزلہ کو ملک بدر کر دیا گیا اور ان کی تصنیفات کو نذرِ آتش کر دیا گیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ معتزلہ مفکرین کی کتابوں میں سے ایک بھی نہیں ملتی ۔

سید امیر علی لکھتے ہیں :

''کالج اور یونیورسٹیاں بند کر دی گئیں ۔ ادب ، سائنس اور فلسفے کی تعلیم کو ممنوع قرار دے دیا گیا ۔ عقلیت پسندوں کو بغداد سے نکال دیا گیا ۔ متوکل نے خلیفہ علی اور اس کے بیٹوں کے مقبروں کو مسمار کرا دیا ۔ متعصب وکیل ، جو مسلمانوں کے 'ملا' بنے ہوئے تھے ، اب ریاست میں برسرِ اقتدار آ گئے تھے ۔''[2]

عقلیت پسندوں پر جبر و تشدد متوکل کے بعد اس کے جانشین مستنصر کے عہد میں کم ہوا لیکن اس کے بعد دوبارہ شروع ہو گیا اور معتضد باللہ (جلوس ۸۹۲ع) کے حکم سے استبداد میں جو کسر باقی رہ گئی تھی ، پوری کر دی گئی ۔ معتزلہ پر مظالم کے بارے میں علامہ شبلی لکھتے ہیں :

''اس وقت سلطنتِ عباسیہ برائے نام رہ گئی تھی اور سلجوقیہ کی وجہ سے مذہبی آزادی بالکل نہیں رہی تھی ۔ معتزلہ پر ہر طرح کا ظلم کیا گیا ۔ محمد بن احمد معتزلی عالم پچاس برس تک گھر میں گھسا بیٹھا رہا ۔ علامہ زمخشری صاحبِ کشاف ہجرت کر کے

۱۔ معتزلہ میں حنفی فرقے کی اکثریت تھی ۔ چنانچہ علامہ شبلی فرماتے ہیں :
''چونکہ معتزلہ حنفی المذہب ہوتے تھے اس لیے طبقات حنفیہ میں ان کے حالات مذکور ہیں ۔ ان موقعوں پر ان کا ذکر کیا جاتا ہے تو اسی شان سے کیا جاتا ہے جس طرح اور علمائے حنفیہ کا ۔ مثلاً حسین بن علی معتزلی کی نسبت لکھا ہے کہ ''فقہ اور کلام میں اس کا کوئی ثانی نہیں ہوا'' ۔ زمخشری کی نسبت لکھا ہے ''من اکابر حنفیہ'' ۔ (علم الکلام اور الکلام ، ص ۴۳) ۔

۲۔ دیکھیے : Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam*, London, Christophers, 1955, p. 440.

مکہ چلے گئے - اپنی تفسیر میں اس طرف اشارہ بھی کیا ہے -
اسپین اور مغرب میں محمد بن تومرت نے جو غزالی کا شاگرد تھا
اعتزال کا استیصال کردیا - صلاح الدین ایوبی نے بہ جبر اشعری
عقائد اپنی سلطنت میں جاری کیے -''[1]

عقلیت پسندی کے معتوب ہونے کا سلسلہ جاری رہا - آخر نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ علم و حکمت کی ہر کتاب کو اسلام کے خلاف سمجھا گیا اور جن مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں کی عزت مشرق اور مغرب میں ہر جگہ ہوئی اور غیر مسلموں نے جن سے استفادہ کیا ، ان کی کتابوں کو مسلمانوں نے نذرِ آتش کر دیا - اس کی مختصر روداد فرانسیسی فلسفی اور مورخ ریناں[1] نے یوں بیان کی ہے :

''۱۱۶۰ع میں خلیفہ المستنجد کے حکم سے ایک قاضی کے کتب خانے میں جس قدر فلسفے کی کتابیں تھیں خاص کر ابن سینا اور اخوان الصفا کی تصنیفات ، سب بغداد میں نذرِ آتش کر دی گئیں - ۱۱۹۲ع میں طبیب عبدالسلام پر کفر و الحاد کا الزام لگایا گیا اور اس کا کتب خانہ نذرِ آتش کر دیا گیا - ابن یہودا (Joseph ben Judan) جو میمون (Maimonides) کا شاگرد تھا ، اس منظر کا عینی شاہد ہے - اس نے کہا کہ میں نے ایک مولوی کے ہاتھ میں ابن ہیثم کی ایک ہیئت کی کتاب دیکھی - مولوی نے ان دائروں کو دکھایا جن سے ابن ہیثم نے افلاک کے کرّوں کو نمایاں کیا تھا اور کہا کہ یہ دیکھو ، کس قدر رنج کی بات ہے ، کس قدر آفت ہے ، کتنی بڑی مصیبت ہے اور کتاب کو پھاڑ کر آگ میں پھینک دیا - فخرالدین ابن الخطیب رازی

۱- اقبال کا علم کلام ، مصنفہ سیّد علی عباس جلال پوری ، مکتبہ فنون لاہور ، ۱۹۷۲ع ، صفحات ۳۷ - ۳۸ - اس کتاب سے چند اور مقامات پر بھی استفادہ کیا گیا ہے -

پر بغداد میں مصائب ٹوٹ پڑے ۔ وہ محققانہ فلسفے کا پیرو تھا ۔ اس نے ارسطو اور ابن سینا پر شرحیں لکھی تھیں ۔ اس کے انتقال کے بعد لوگوں نے اس کے مکان میں ایسے اشعار پائے جن میں قدم عالم اور حدوث روح انسانی کے مضامین درج تھے ۔ عوام الناس کو معلوم ہوا تو قبر کھود کر اس کی خاک اڑا دی ۔ مقری کہتا ہے کہ اشبیلیہ کے ابن حبیب کو اس لیے سزائے موت دی گئی کہ وہ فلسفہ پڑھا کرتا تھا ۔ حاجب المنصور ہشام کے بیٹے حکم کے زمانے میں برسر اقتدار آیا ۔ حکم کے کتب خانے سے وہ تمام کتب چھانٹ کر نذر آتش کر دیں جن کا تعلق علوم و فنون اور فلسفے سے تھا ۔ منصور کے زمانے کے بعد سے سوائے اس کے کہ تھوڑی تھوڑی مدت کے لیے اور وہ بھی بعض اوقات فلسفے کو آزادی نصیب ہوئی ، ہمیشہ علانیہ اس کی مخالفت ہوتی رہی ۔ جو لوگ اس کی طرف رجوع ہوتے تھے ان کی نسبت مفتیان مذہب بے دینی کے فتوے لگاتے تھے ، اور جو لوگ حکمت و فلسفہ سے خاص شغف رکھتے تھے وہ اپنے علوم کو اپنے قریبی دوستوں سے پوشیدہ رکھتے تھے تاکہ وہ کافر و مرتد مشہور نہ ہو جائیں ۔"[1]

مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوگا کہ عقلیت پسندوں کی مشرق و مغرب کے مسلمان ممالک میں پرزور مخالفت کی جا رہی تھی ۔ یہ مخالفت شروع میں زیادہ تر سیاسی سطح پر ہوئی لیکن جلد ہی ایسی فکری تحریکیں بھی نمودار ہوئیں جو باقاعدہ عقلیت پسندوں سے متصادم ہوئیں ۔ ان میں سب سے پہلی اور اہم تحریک اشاعرہ کی تحریک تھی جس کا بانی اشعری تھا ۔

۱- دیکھیے : E. Renan, *Averrose et averroism*, Paris 1880 ۔ اس اقتباس کو سید علی عباس جلال پوری نے اپنی کتاب ''اقبال کا علم کلام'' میں نقل کیا ہے اور سید امیر علی نے اپنی کتاب *Spirit of Islam* میں بھی اس کا حوالہ دیا ہے ۔

ابوالحسن علی ابنِ اسمٰعیل الاشعری (وفات ۹۳۵ع) نے باقاعدہ طور پر معتزلہ کے نظریات کے خلاف فکری سطح پر جد و جہد کی ۔ کچھ عرصہ بعد باقلانی ، امام الحرمین ، غزالی اور فخرالدین رازی نے بھی کلی یا جزوی طور پر اس تحریک کی تائید کی ۔ اشعری تحریک نے معتزلہ کے تقریباً تمام نظریات سے شدید اختلاف کیا ۔ ان میں دو مسائل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ۔

ایک مسئلہ خلقِ قرآن کا تھا ۔ معتزلہ کہتے تھے کہ خدا قدیم ہے ، قرآن قدیم نہیں ۔ خدا اور قرآن دونوں قدیم نہیں ہو سکتے ۔ خدا نے قرآن کو خلق کیا ہے ۔ اشاعرہ اس بات پر اصرار کرتے تھے کہ قرآن خلق نہیں کیا گیا بلکہ خدا کی طرح قرآن بھی قدیم ہے ۔

دوسرا اہم مسئلہ جبر و اختیار کا تھا ۔ جیسا کہ ہم شروع میں مفصل بیان کر چکے ہیں ، معتزلہ کی ابتدا اسی دلیل سے ہوئی تھی کہ انسان صاحبِ اختیار ہے ، مجبورِ محض نہیں ۔ وہ اپنے افعالِ نیک و بد کا خود ذمہ دار ہے اور اسی لیے مستوجبِ سزا و جزا بھی ۔ اشاعرہ نے ایک بار پھر اسی نظریے کا اعادہ کیا جو معتزلہ تحریک سے قبل بنو اُمیہ نے اختیار کیا ہوا تھا ؛ یعنی یہ کہ انسان مجبور ہے ، صاحبِ اختیار نہیں ۔ جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم سے ہوتا ہے ۔ گویا اشاعرہ بھی جبریت کے نظریے کے حامی تھے ۔ لیکن اشاعرہ کی جبریت اتنی انتہا پسندانہ نوعیت کی نہیں تھی جتنی قدیم بنو اُمیہ کی تھی ۔ اشاعرہ کہتے تھے کہ ہر شے اور ہر عمل صرف خدا ہی تخلیق کر سکتا ہے ، اس لیے انسان کے ہر عمل کا اصلی خالق تو خدا ہی ہے ۔ خدا ہی انسان میں عمل کی استطاعت اور قابلیت پیدا کرتا ہے ۔ لیکن انسان کو خدا نے یہ استطاعت بھی عطا کی ہے کہ وہ خدا کی پیدا کردہ استطاعت کو "کسب" کرے ۔ یعنی انسان میں خدا کی دی ہوئی استطاعت میں سے کسی حصے کو "منتخب" کرنے کی صلاحیت ہے ۔ افعال کے اس انتخاب سے انسان پر نیک و بد کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود انسان کو مختار نہیں کہا جا سکتا ۔ انسان

مجبور ہی ہے ۔ یہ توضیح یا تاویل اس قدر پیچیدہ ہے کہ اکثر مفکرین کے لیے اسے سمجھنا دشوار تھا اور ہے ۔ جو لوگ اشاعرہ کے مخالف ہیں وہ اس نظریے کو اشعری کے ''عجائبات'' میں شمار کرتے ہیں ۔

اسی طرح اشاعرہ نے اور نظریات بھی پیش کیے جو معتزلہ سے متصادم تھے ۔ مثلاً یہ کہ خدا کو قیامت کے دن جسمانی طور پر دیکھا جا سکے گا ۔ خدا عرش کی بلندیوں پر تخت پر بیٹھا ہے (ہر جگہ موجود نہیں) وغیرہ ۔

اشعری تحریک کو جلد مقبولیت حاصل ہوگئی جس میں حکومت کی مساعی بھی شامل تھیں ۔ حکومت کمزور ہو چکی تھی اور معتزلہ سے خائف تھی اور ایسی کسی بھی تحریک کو سہارا دینا چاہتی تھی جو عقلیت پسندی کو کمزور کر سکے ۔ عقلیت پسند معتزلہ کی مخالفت کو مزید سہارا اس دلیل کی بنا پر دیا گیا کہ معتزلہ کے عقائد اسلام کے منافی ہیں ۔ اسلام خطرے میں ہے ، اس کے تحفظ کی ضرورت ہے ، اس لیے ضروری ہے کہ ''فتنۂ معتزلہ'' کو دبا دیا جائے ۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے اسلام کو واقعی تحفظ ملا یا نہیں لیکن عوام کے دلوں میں عقل و خرد اور حریتِ فکر سے متعلق ایک دہشت سی بیٹھ گئی ۔ مولانا شبلی فرماتے ہیں :[1]

> ''اِدھر حکومت کمزور ہوئی ، اُدھر چوتھی صدی کے آغاز سے آفتابِ علم کا زوال شروع ہوا اور اشاعرہ کے خیالات تمام دنیا پر چھا گئے ۔ جس نے یہ خیالات پھیلائے کہ خدا کے لیے عدل ضروری نہیں ۔ بادشاہ خدا کا سایہ ہے ۔ بادشاہ کی عزت خدا کی عزت اور اس کی توہین خدا کی توہین ہے ۔ ان خیالات نے طبیعتوں کی آزادی ، دلیری ، راست گوئی اور بلند ہمتی کا بالکل خاتمہ کر دیا ۔''

اشاعرہ نے متکلمانہ سطح پر یعنی علمِ کلام کی رو سے عقلیت پسندی کی مخالفت کی ابتدا کی تھی ۔ فلسفیانہ سطح پر اور زیادہ موثر طور پر

۱- شعرالعجم ، جلد چہارم ۔

عقلیت پسندی کی مخالفت حضرت امام غزالی کی تعلیمات کے حوالے سے کی جانے لگی ۔ غزالی خود عقل و خرد کے مخالف نہیں تھے ۔

ابو حامد ابن محمد الغزالی (پیدائش ۱۰۵۸ع وفات ۱۱۱۱ع) بلاشبہ مسلمانوں میں ہی نہیں ، دنیا کے عظیم مفکرین میں سے ہیں ۔ ان کے بارے میں ایک مضمون اس کتاب میں شامل ہے ۔ غزالی نے غیر معمولی ذہن پایا تھا ۔ أنھوں نے عمر کا ایک طویل عرصہ عقلی علوم کی تحصیل میں صرف کیا اور فلسفے میں ایسی جدتیں کیں جس کی مثال تاریخِ فلسفہ میں کم ملتی ہے ۔ اُنھوں نے عقل کے مقابلے میں وجدان کو آفاقی حقیقتوں کے علم کا سرچشمہ قرار دیا ۔ اُنھوں نے بتایا کہ عقل کی کارفرمائی مادی حقائق تک محدود ہے ۔ آفاقی حقائق خدا ، آخرت ، تخلیقِ کائنات وغیرہ ایسے مسائل ہیں جو وجدان اور عقیدے سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ان مسائل پر عقلی مباحث لاحاصل ہیں ۔ یہ ایک نہایت معقول اور صحیح اندازِ فکر تھا جو آٹھ سو سال بعد اہلِ یورپ (کانٹ وغیرہ) نے اختیار کیا ۔ امام غزالی نے فلسفیوں کے ان دلائل کا رد لکھا جو وہ آفاقی اور مذہبی مسائل کے حل کے طور پر پیش کرتے تھے اور اس کتاب کا نام "تہافتہ الفلاسفہ" رکھا ۔ امام غزالی نے عقل کو بالکل رد نہیں کیا بلکہ اس کا مقام متعین کیا تھا ، لیکن مسلمانوں کی بد قسمتی یہ ہے کہ ان کے افکار کا غلط مطلب لیا گیا ۔ سمجھا یہ گیا کہ چونکہ آفاقی مسائل کا حل وجدان میں ہے ، عقل میں نہیں لہٰذا وجدان کی طرف توجہ کرنی چاہیے اور عقل کو نظرانداز کر دینا چاہیے ۔ یعنی مسلمانوں کو تصوف اور وجدانی تربیت کی ضرورت ہے ، عقلی علوم کی نہیں ۔ صرف اتنا ہی نہیں ، مزید یہ بھی فرض کر لیا گیا کہ چونکہ عقل فلسفہ اور سائنس کی طرف لے جاتی ہے اس لیے انسان صحیح راستے سے بھٹک کر وجدانی تربیت سے محروم ہو جاتا ہے ، لہٰذا عقل اور عقلی علوم کی تحصیل اسلام کے منافی ہے ۔ چنانچہ اس کا نتیجہ یہی نکل سکتا تھا کہ جو لوگ فلسفہ اور سائنس سے متعلق مشاغل اختیار کرتے ہیں وہ کافر ہیں ۔

اور اس طرح ایک نہایت عظیم مسلمان فلسفی کی تعلیمات کا غلط تاثر لینے سے مسلمان عقل اور عقلی علوم ہی کے مخالف ہوگئے؛ یعنی اس تصور سے انحراف کرنے لگے جو اسلام کے فکری انقلاب کا نہایت اہم رکن تھا۔ لوگوں نے سمجھا کہ اب تک صاحبانِ اقتدار کہتے تھے کہ معتزلہ ایک فتنہ ہے اور علما کی یہ رائے تھی کہ یہ لوگ اسلام کے مخالف ہیں۔ اب تو امام غزالی جیسا عظیم فلسفی بھی یہی کہہ رہا ہے کہ فلسفی جھوٹے ہیں۔ اصل شے وجدان ہے۔ اس لیے اب اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ گیا کہ فلسفہ اور سائنس کی تعلیم کو بالکل ممنوع قرار دے دیا جائے اور فلسفیوں اور عقلیت پسندوں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا جائے۔

حضرت امام غزالی کی کتاب "تہافۃ الفلاسفہ" کی رو سے فلسفے کو کس حد تک کفر کہا جا سکتا ہے، اس کے بارے میں شبلی کی رائے حسبِ ذیل ہے:

"اس تمہید کے بعد فلسفے کے پیش مسائل کو لیا ہے اور ان کا ابطال کیا ہے لیکن افسوس کہ امام صاحب کی یہ محنت سود مند نہیں ہوئی۔ کیونکہ جن مسائل کو خلافِ اسلام سمجھا ہے ان میں سے سترہ کی نسبت جو انھوں نے خود خاتمۂ کتاب میں تصریح کی ہے اس کی بنا پر کسی کی تکفیر نہیں کی جا سکتی۔ تین مسئلے جن کو قطعی کفر قرار دیا ہے وہ بھی مختلف فیہ ہیں۔ غرض علمِ کلام میں تو یہ کتاب چنداں وقعت نہیں رکھتی۔"[1]

حضرت امام غزالی کی تعلیمات کا غلط تاثر لیے جانے سے نہایت دور رس نتائج مرتب ہوئے۔ سمجھ لیا گیا کہ عقل و خرد اور فلسفہ و سائنس کی مخالفت پر ایک جیّد عالمِ دین اور فلسفی کی مہر ثبت ہو چکی ہے۔ لہٰذا اب فلسفیوں اور سائنس دانوں پر تشدد اور ان کی کتابیں نذرِ آتش

۱۔ الغزالی، مصنفہ شبلی نعمانی۔

کرنے کی مہم شروع ہو گئی جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے ۔ غزالی کے بعد خلافتِ عباسیہ کے دور میں کوئی بڑا فلسفی یا سائنس دان پیدا نہیں ہوا ، سوائے نصیرالدین طوسی کے جو اپنے سائنسی مشاغل کے جرم میں اٹھارہ سال قید میں رہا اور سقوطِ بغداد کے بعد ہلاکو خاں کے ہاتھوں رہا ہوا ۔ اس کے بارے میں ایک الگ مضمون کتاب میں شامل ہے ۔ عقلی علوم کی ترقی کے راستے مسلم مشرق میں مسدود ہو چکے تھے ۔ ایک صدی بعد سپین میں بھی ایسا ہی ہوا ۔ سپین کا آخری مسلمان فلسفی ابنِ رشد جلا وطنی کا داغ اٹھانے کے بعد چل بسا ۔ چودھویں صدی میں بغداد و بصرہ اور قرطبہ و غرناطہ سے بہت دور تیونس میں ایک عظیم مسلمان فلسفی مورخ ابن خلدون پیدا ہوا ۔ اس نے عقلیت پسندی کی باقاعدہ تائید تو نہیں کی لیکن اس کا فلسفۂ تاریخ ظاہر ہے کہ عقلی غور و فکر ہی کا مرہونِ منّت ہے ۔ ابنِ خلدون پر بھی ایک علیحدہ مضمون اس کتاب میں شامل ہے ۔ جیسا کہ مضمون میں بیان کیا گیا ہے ، ابن خلدون اس بات کا شاکی ہے کہ مسلمانوں نے عقل و خرد کی طرف سے توجہ ہٹا لی تھی ۔ عرب قوم کے بارے میں اس کی رائے یہ ہے کہ یہ قوم فطرتاً عقلی علوم سے زیادہ مناسبت نہیں رکھتی تھی ۔

جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا ، غزالی کے بعد عمومی طور پر مسلمانوں میں فلسفہ و سائنس کی ترقی مسدود ہو گئی اور کئی صدیوں تک عقلیت پسندی کی تائید میں کوئی باقاعدہ تحریک نہیں ابھری ۔ بعض اوقات سقوطِ بغداد کو مسلمانوں کے زوال کا سبب قرار دیا جاتا ہے ۔ میری رائے میں سقوطِ بغداد عقلیت پسندی کی مخالفت اور علم و حکمت کے فقدان (یعنی اسلام کی اصل روح سے انحراف) کی وجہ سے عمل میں آیا ، یعنی سقوطِ بغداد علم و حکمت کے فقدان اور مسلمانوں کے زوال آمادہ معاشرے کا نتیجہ تھا ، سبب نہیں ۔ سقوطِ بغداد کے بعد بھی مسلمانوں کو خوش حالی نصیب ہوئی ۔ سپین ، مصر ، ترکی اور ہندوستان وغیرہ میں مسلمان حکومتیں قائم ہوئیں ۔ خصوصاً ہندوستان میں مغلیہ حکومت کوئی

ڈیڑھ سو سال تک نہایت تزک و احتشام سے قائم رہی ۔ دولت و ثروت کی کمی نہیں تھی ، لیکن فلسفہ و سائنس میں یہاں بھی کوئی ترقی نہیں ہوئی جیسا کہ ابھی بیان کیا جائے گا ۔

غزالی کے بعد ، دو ایک کے سوا ، کوئی عظیم فلسفی اور سائنس دان پیدا نہیں ہوا جسے ان ہستیوں کا ہم پلہ کہا جا سکے جو نویں ، دسویں اور گیارھویں صدی میں پیدا ہوئی تھیں ۔ البتہ دینی علوم کے فضلا ضرور پیدا ہوئے ۔ اس عرصے میں یورپ میں نشاۃ ثانیہ ، احیائے علوم ، عقلیت پسندی ، خرد افروزی اور حریتِ فکر کی تحریکیں نمودار ہوئیں ۔ صنعتی انقلاب آیا ، لیکن ان سب کا کوئی قابل ذکر اثر مسلمانوں پر نظر نہیں آتا ۔ مسلمانوں کی معاشی حالت بد سے بد تر ہوتی گئی ۔ صرف چند مصلحین نے مسلمان معاشرے کو سنوارنے کی کوشش کی اور اصلاحی تحریکیں ابھریں ۔ حضرت مجدد الف ثانی ، محمد بن عبدالوہاب ، شاہ ولی اللہ ، سید جمال الدین افغانی ، شیخ محمد بن علی سنوسی اور شیخ محمد عبدہ وغیرہ نے مسلمانوں کو دینی اور معاشرتی گمراہیوں سے نجات دلانے کی کوشش کی ۔ شریعت کے نفاذ پر زور دیا ۔ غیر اسلامی تصورات اور بدعتوں کی نشان دہی کی اور ان کو ترک کرنے کی تعلیم دی ۔ رسول اکرم ؐ کے اسوۂ حسنہ پر چلنے کی ضرورت پر زور دیا ۔ غرض ان بزرگوں نے نہایت قابل قدر دینی خدمات انجام دیں جن کو مسلمان کبھی فراموش نہیں کر سکتے ۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان یہ اہم بات بھول چکے تھے کہ عقلی علوم اور فلسفہ و سائنس بھی دینِ اسلام کا اہم جزو ہیں ۔ تاہم دینِ اسلام کے اس پہلو کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ۔ یہ صحیح ہے کہ اس عرصے میں بعض افراد نے عقلیت پسندی کے احیا کی کوشش کی — مثلاً مُلا صدرالدین شیرازی نے ایران میں اور ابوالفضل نے ہندوستان میں — لیکن یہ آوازیں نقارخانے میں طوطی کی آواز سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی تھیں ۔ ایران اور ہندوستان کے مذہبی علما نے اس کی سخت مخالفت کی ۔ مسلمانوں کا زیادہ تر رجحان عقلی علوم کے خلاف ہی رہا ۔ مثال کے طور پر ہندوستان میں مغلوں کے سنہری

دور کی طرف آئیے - اعلیٰ درجے کے علمائے دین ضرور پیدا ہوئے - اعلیٰ پائے کے ادیب ، انشا پرداز ، شاعر ، موسیقار ، مصوّر ، نقاش اور دیگر فن کار اس دور کو زینت بخشتے ہیں - تاج محل بنا ، نہایت پُر شکوہ محلات اور باغات بنے - یہ سب ہوا اور بہت اچھا ہوا لیکن کیا کوئی بڑا فلسفی یا سائنس دان بھی پیدا ہوا ؟ کوئی یونیورسٹی بھی قائم ہوئی ؟ اس دور کے جن افراد کو ہم حکما کہتے ہیں وہ اعالیٰ درجے کے انشا پرداز ضرور تھے لیکن علم و حکمت کے اعتبار سے ان کا علم بہت فرسودہ ہو چکا تھا - سولھویں اور سترھویں صدی میں یورپ کہاں سے کہاں پہنچ گیا تھا - فلسفے اور سائنس میں بڑی بڑی شہرۂ آفاق اور عہد آفریں کتابیں لکھی جا رہی تھیں لیکن فلسفہ اور سائنس کے ان جدید نظریات اور دریافتوں سے اہلِ ہند تقریباً بے بہرہ تھے - مغربی ممالک سے سیاح بھی آتے تھے اور سفارتیں بھی آتی تھیں لیکن ان کے ذریعے مغربی ممالک سے مصوّری اور نقاشی کے نمونے حاصل کیے جاتے تھے - علم و حکمت کے اکتساب سے کسی کو دلچسپی نہیں تھی - شہزادوں اور امیر زادوں کے لیے استاد ملازم رکھے جاتے تھے - عوام کے لیے کچھ مدرسے بھی تھے لیکن ان میں عموماً صرف ابتدائی درجے کی تعلیم دی جاتی تھی ، جب کہ آکسفرڈ ، کیمبرج اور پیرس کی یونیورسٹیاں بارھویں صدی میں قائم ہو چکی تھیں - (جی ہاں اسی زمانے میں جب کہ بغداد اور قرطبہ میں علم و حکمت کی کتابیں جلائی جا رہی تھیں) - اگر میرے معروضات میں کچھ شبہ ہو تو قارئینِ کرام براہِ کرم اس دور کا تعلیمی نصاب ملاحظہ فرما لیں - اس میں کوئی شک نہیں کہ دینی علوم ، فقہ ، حدیث ، تفسیر وغیرہ کے نقطۂ نظر سے یہ نصابِ تعلیم اس قدر جامع ہے کہ اس کی نظیر اسلامی تاریخ میں مشکل سے ملے گی ، لیکن عقلی علوم کا حصہ نہایت افسوس ناک حد تک تشنہ ہے ، حالانکہ اسلام میں دینی علوم اور عقلی علوم علیحدہ نہیں بلکہ دین میں شامل ہیں - جس سطح کا فلسفہ اور ریاضی اس نصاب میں شامل تھا اس کی کوئی قدر و قیمت سولھویں اور سترھویں صدی میں باقی نہیں

تھی ۔ اب یہاں بھی وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ دینی علوم اور عقلی علوم کے معیار میں یہ افسوس ناک تفاوت کیوں تھا ؟

کہا جا سکتا ہے کہ اس دور میں سائنسی ترقیاں یورپ میں ہو رہی تھیں لیکن ہندوستان بہت دور تھا اس لیے ان ترقیوں کا علم اہلِ ہند کو نہیں ہو سکتا تھا ۔ اس کا ایک جواب تو یہی ہے جس کی طرف میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ مغرب سے سیاح اور سفارتیں ہندوستان آتی تھیں مگر ان سے زیادہ تر مصوری اور نقاشی کے نمونے حاصل کرنے پر ہی اکتفا کیا جاتا تھا ۔ لیکن دوسری اہم بات یہ ہے کہ ، جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا گیا ، نویں صدی عیسوی میں خلیفہ المامون عباسی نے فلسفہ اور سائنس کے فروغ کے لیے "دارالحکمت" قائم کیا تھا اور اس میں کام کرنے کے لیے دور دراز کے مشرق اور مغربی ممالک سے فلسفی اور سائنس دان بلا کر مقرر کیے تھے اور اسی طرح دور دور سے کتابیں منگا کر کتب خانے میں جمع کی تھیں ۔ اب سوال یہ ہے کہ جب نویں صدی عیسوی میں یہ سب کچھ کیا جا سکتا تھا تو کیا اس کے سات سو سال بعد سولھویں اور سترھویں صدی کے دور مغلیہ میں ایسا نہیں کیا جا سکتا تھا ؟ آخر دولت کی کمی تو نہیں تھی ۔ مغل سلطنت اس دور میں دنیا کی غالباً سب سے زیادہ دولت مند ریاست تھی ۔ اس کے وسائل لا محدود تھے ، لاکھوں روپیہ تعمیرات وغیرہ پر خرچ ہو رہا تھا ۔ کیا کچھ روپیہ جدید علم و حکمت کے فروغ پر خرچ نہیں کیا جا سکتا تھا ؟

اگر غور کیا جائے تو علم و حکمت کے (ادب و شاعری کے نہیں) جمود کی بڑی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں نے بدقسمتی سے فلسفہ و سائنس اور علمِ جدید کو اسلام سے علیحدہ تصور کر لیا تھا ۔ مدرسوں میں دینی علوم کی تعلیم کا انتظام تو تھا ، اور بعض جگہ نہایت اعلیٰ پائے کا انتظام تھا ، لیکن جدید فلسفے اور سائنس کو دینی علوم سے مختلف بلکہ متصادم سمجھ کر نظر انداز کردیا گیا تھا ۔ یہ اسی انداز فکر کا نتیجہ تھا جو امام غزالی کے افکار کی غلط تعبیر کے زیر اثر عام لوگوں اور بعض

علما نے اختیار کر لیا تھا ۔ مسلمان قرآنِ کریم اور رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد فراموش کر بیٹھے تھے کہ علم و حکمت قدیم اور جدید اسلامی تعلیمات سے مغائر نہیں بلکہ ان کا ایک نہایت اہم حصہ ہیں ۔

مغلیہ سلطنت کے دورِ عروج اور دورِ زوال میں متعدد علما پیدا ہوئے ۔ حضرت مجدد الف ثانی ، شاہ اسماعیل ، سید احمد شہید ، شاہ ولی اللہ ، شیخ عبدالحق محدث دہلوی وغیرہ نے معارفِ اسلامی میں عظیم کارنامے انجام دیے اور ان کے احسانات مسلمانوں پر ہمیشہ قائم رہیں گے ۔

آگے بڑھنے سے پہلے ایک اہم بات عرض کر دوں ۔ اشاعرہ کی تحریک اور امام غزالی کے افکار کو اگر عقلیت پسندی کے خلاف بھی تصوّر کر لیا جائے تب بھی میری رائے میں اگر مسلمانوں میں فکری جمود نہ ہوتا تو ان بزرگوں کے افکار سے فائدہ ہی ہوتا ، نقصان نہ ہوتا ۔ مطلب یہ ہے کہ فکری ارتقا اور ترقی کے لیے عمل اور ردِ عمل ضروری ہے ۔ یورپ میں کوپرنیکس (Copernicus) ، گلیلیو (Galileo) ، دیکارت (Descartes) ، سپینوزا (Spinoza) وغیرہ سے عقلیت پسندی کی تحریک شروع ہوئی ۔ لیکن اس کے بعد اس تحریک کے خلاف ردِ عمل ہوا اور لاک (Locke) ، برکلے (Berkeley) اور ہیوم (Hume) نے عقلیت پسندی کی مخالفت کی اور تجربیت (Empiricism) کی تحریک رونما ہوئی ۔ عمانول کانٹ (Immanuel Kant) نے بھی ایک حد تک عقلیت پسندی کی مخالفت کی اور عقل کے حدود متعین کیے ، لیکن اس کے بعد ہیگل (Hegel) نے اس طرزِ فکر کی مخالفت کی اور مزید ردِ عمل کے طور پر عقلیت پسندی کی موافقت کی ۔ اس اندازِ فکر کے خلاف پھر ردِ عمل ہوا اور نیطشے (Nietzsche) اور شوپنہاور (Schopenhauer) نے عقلیت کی مخالفت کی ۔ پھر مزید ردِ عمل ہوا اور کارل مارکس اور ڈارون نے دوبارہ عقلیت کی موافقت کی اور علوم کی بنیاد عقل پر رکھی ۔ بیسویں صدی میں بھی ہمیں عقلیت کی موافقت اور مخالفت دونوں کی تائید میں عمل اور ردِ عمل نظر آتے ہیں ۔ بریڈلے (Bradley) عقلیت پسند تھا لیکن برگساں (Bergson) عقلیت پسندی کا مخالف تھا ۔ حال ہی میں برٹرینڈرسل

(Bertrand Russell) عقلیت پسند تھا اور ژین پال سارتر (Jean-Paul Sartre) عقلیت کا مخالف ۔ اس طرح عمل اور ردِ عمل کی وجہ سے قوموں کی فکر میں توازن برقرار رہتا ہے ۔ قوم کا ذہن صرف ایک طرف جھک کر انتہا پسند نہیں ہو جاتا بلکہ دونوں فکری رجحانات سے متاثر ہو کر قوم کا مزاج معتدل ہو جاتا ہے ۔ افسوس ہے کہ مسلمانوں میں ایسا نہیں ہوا ۔ اشاعرہ کی تحریک اور امام غزالی کے افکار انتہا پسند عقلیت کے خلاف ردِ عمل تھے ، ورنہ کوئی ہوش مند انسان عقل کی مخالفت نہیں کر سکتا (ان بزرگوں نے بھی آخر عقل ہی سے عقل کے خلاف دلیلیں دی تھیں) ۔ مقصد یہ تھا کہ مسلمان عقل کے علاوہ وجدان اور عقیدے کو بھی اہمیت دیں اور اسلام سے روگردانی نہ کریں ۔ شیخ مجدد الف ثانیؒ کی احیائے مذہب کی تحریک کا مقصد بھی یہی تھا کہ اسلام کو مسخ نہ کیا جائے ۔ (یہ اور بات ہے کہ غزالی کی طرح مجدد الف ثانی اور بعض دیگر احیا پسند (Revivalist) مفکرین کے افکار کو بھی بعض اوقات غلط انداز میں سمجھا گیا اور اس کے اثرات اصل مقصد سے ہٹ گئے) ۔ لیکن ان کے ساتھ ساتھ ایسی تحریکیں بھی ابھرنی چاہیے تھیں جو علم و حکمت اور فلسفہ و سائنس کی اہمیت کو واضح کرتیں ۔ مگر اس قسم کی تحریکیں نہیں ابھریں ۔ اس کی وجہ مسلمانوں کی تن آسانی اور عیش پسندی کے علاوہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مسلمانوں میں بدقسمتی سے رواداری کی کمی واقع ہو گئی تھی ۔ جب بھی کوئی فلسفے اور سائنس کی بات کرتا تھا اسے کافر اور زندیق قرار دے دیا جاتا تھا ۔ جب جدید فلسفے اور سائنس کو تعلیمی نصاب ہی سے نکال باہر کر دیا جائے تو جدید علم و حکمت کے چراغ کیسے روشن ہوں گے ۔ کسی زمانے میں مسیحی یورپ میں بھی رواداری کا فقدان رہا ۔ ہزاروں فلسفیوں اور سائنس دانوں نے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں اور آگ میں جلائے گئے ۔ لیکن نشاۃ ثانیہ یعنی پندرھویں اور سولھویں صدی کے بعد اہلِ یورپ کے مزاج میں جو سب سے اہم تبدیلی آئی وہ رواداری کی تھی ۔ عقلیت پسندی کی موافقت اور مخالفت میں مفکرین نے کتابیں لکھیں ، لیکن اپنے فلسفیانہ یا سائنسی

افکار کے فروغ کے جرم میں نہ کسی نے کسی کو مسیحیت سے خارج کیا، نہ اسے قابلِ تعزیر سمجھا ۔ اس کے برخلاف ہمارے ہاں تعلیمی نصاب ہی سے جدید علوم کو خارج کر دیا گیا اور ایسی فضا پیدا کر دی گئی کہ جدید علوم کو اسلام کے مخالف سمجھا جانے لگا ، حتٰی کہ انگریزی زبان جس کے ذریعے ہندوستان میں جدید علوم تک رسائی ممکن تھی ، اسے سیکھنا بھی کفر قرار دے دیا گیا ۔ ایسی صورت میں اگر مسلمان پسماندہ ہوگئے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے ۔

۴۔ برِ صغیر میں عقلیت کا احیاء

آخر کوئی سات سو سال تک عقلیت کی مخالفت کے بعد ہندوستان میں ایک بار پھر عقلیت پسندی کی تحریک نمودار ہوئی ۔ اس تحریک کی ابتدا سرسیدؒ احمد خاں نے کی ۔ سرسید شروع میں خود نہایت رجعت پسند اور روایت پسند تھے ۔ اس دور کی سب سے دلچسپ یادگار ان کا رسالہ موسومہ "قولِ متین فی ابطالِ حرکتِ زمین" ہے جس میں سرسید احمد خاں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ زمین سورج کے گرد گردش نہیں کرتی ۔ ظاہر ہے کہ اس دور میں سرسید احمد خاں ہندوستان کی مروّجہ تعلیم سے متاثر تھے (اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انیسویں صدی کے وسط تک ہندوستان میں تعلیم کی نوعیت کس قسم کی تھی) ، لیکن جلد ہی انھیں اپنی غلطی کا احساس ہوا اور آیندہ انھوں نے اس قسم کے فرسودہ خیالات کا اظہار نہیں کیا ۔ سرسید انگریزی بہت کم جانتے تھے اور جدید مغربی علوم فلسفہ اور سائنس سے بھی زیادہ واقف نہ تھے ۔ اور واقف کیسے ہوتے جبکہ ان کے زمانۂ طالب علمی میں یہ علوم داخل نصاب ہی نہیں تھے ۔ لیکن ان سب رکاوٹوں اور کمزوریوں کے باوجود ایک طاقت سرسیدؒ کے پاس ایسی تھی جس نے ان کے ذہن میں افکار کے نئے دریچے کھول دیے تھے ، اور وہ طاقت اسلام پر سچے ایمان کی طاقت تھی ۔ اس اسلام پر ایمان کی طاقت جس کا دل علم و حکمت ہے ۔ انھوں نے اسلامی فکر کے فیضان اور

اس کی تاریخ کے عمیق مطالعے سے عقلیت پسندی کی اس روایت کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی جو طلوعِ اسلام کی ایک صدی کے اندر درجۂ کمال کو پہنچ چکی تھی اور جسے مسلمان سات سو سال ہوئے فراموش کر چکے تھے، یعنی عقلیت پسندی کی دیرینہ روایت۔ ان کے افکار کا سرچشمہ مسیحی یورپ کے افکار نہیں بلکہ مسلمانوں کی معتزلہ تحریک تھی۔ سرسیدؒ نے عقل کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مذہب کی بنیاد عقل پر ہے۔ مذہب عقل سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ مذہب کوئی ایسا بوجھ نہیں بن سکتا جسے عقل اٹھا نہ سکے کیونکہ یہ منشائے خداوندی کے خلاف ہوگا۔ نواب محسن الملک کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''خواہ یہ تسلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کے لیے پیدا ہوا ہے، خواہ یہ کہو کہ مذہب انسان کے لیے بنایا گیا ہے، دونوں حالتوں میں ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت دیگر حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہو کہ وہ اس بار کے اٹھانے کا مکلّف ہو۔ اور انسان میں وہ کیا شے ہے؟ عقل ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جائے وہ عقلِ انسانی کے مافوق نہ ہو ... اگر وہ عقل انسانی کے مافوق ہے تو انسان اس کا مکلف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بیل یا گدھے کو امر و نہی کا مکلف قرار دے دیا جائے۔''

سرسیدؒ کے سامنے ایک اہم مقصد یہ تھا کہ مذہب کو فلسفے اور سائنس کے قریب لایا جائے اور یہ ثابت کیا جائے کہ مذہب عقل کے خلاف نہیں ہے۔ قدیم مسلمان فلاسفہ اور سائنس دانوں نے بھی یہی سعی کی تھی۔ سرسیدؒ نے اس کام کی تجدید کی۔ انھوں نے قرآن اور حدیث کو عقلی دلائل سے صحیح اور مفید ثابت کرنے کی کوشش کی۔ آیاتِ قرآنی کی جو تفسیر سرسیدؒ نے کی ہے اس سے کلی طور پر اتفاق کیا جائے یا نہ

کیا جائے ، یہ ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسلام ہر طرح سے دین فطرت ہے۔ قرآن خدا کا قول ہے ، فطرت خدا کا فعل ہے اور خدا کے قول اور فعل میں تضاد نہیں ہے۔ سرسیدؒ مغربی فلسفہ اور سائنس سے زیادہ بہرہ یاب نہیں ہو سکے لیکن اس کے باوجود ان کا انداز فکر نہایت جدید تھا ۔ انھیں اسلام اور رسولِ کریمؐ کی ذات سے عشق تھا ۔ بعض مستشرقین نے اسلام اور اور رسولِ کریمؐ کی ذاتِ اقدس پر جو اعتراض کیے تھے انھیں سرسید نے نہایت کامیابی سے رد کیا ۔ سر ولیم موئر (Sir William Muir) کی ''لائف آف محمد'' کے جواب میں نہایت بصیرت افروز اور مدلل کتاب لکھی ۔ غرض اسلام کی خدمت میں سرسیدؒ کسی مسلمان اہلِ علم سے کم نہیں تھے ۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا قیام ہے جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ جدید فلسفے ، سائنس اور ٹکنالوجی سے مستفیض کیا جائے اور اس خلا کو پُر کیا جائے جو کئی صدیوں کی خرد دشمنی سے مسلمانوں میں پیدا ہوگیا تھا ۔ اگر جدید دور میں مسلمانوں کی فکری نشاۃ ثانیہ کی تحریک آگے بڑھی تو اس کی بنیاد کا سہرا سرسید کے سر ہی ہوگا ۔

سرسیدؒ کے بعد دوسری اہم شخصیت ، جس نے عقلیت پسندی ، خرد افروزی اور رواداری کی تائید کی ، وہ سیّد امیر علی تھے ۔ امیر علی ایک اعلیٰ پائے کے ماہرِ قانون تھے اور تاریخِ اسلام پر ان کی گہری نظر تھی ۔ اُنھوں نے اپنی کتاب ''سپرٹ آف اسلام'' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام ایک فرسودہ ، رجعت پسندانہ تحریک نہیں تھی ، جیسا کہ بعض مستشرقین کا خیال تھا ، بلکہ اسلام ایک فکری اور معاشرتی انقلاب تھا ۔ سیّد امیر علی نے مسلمانوں میں عقلیت پسندی کے رجحانات کے عروج و زوال کا بھی جائزہ لیا اور افسوس ظاہر کیا کہ مسلمانوں نے عقلیت پسندی کی تحریک کو زیادہ عرصے تک جاری نہ رکھا ۔ اُنھوں نے علم و حکمت کا سرمایہ یورپ کو دے دیا اور خود فکری تہی دامانی کا شکار ہوگئے ۔ افسوس ہے کہ ان کی کتاب ''سپرٹ آف اسلام'' سارے عالمِ اسلام خصوصاً

مصر میں بہت مقبول ہے ، لیکن برصغیر کے مسلمانوں میں زیادہ نہیں پڑھی جاتی ۔

سرسید اور امیر علی کے بعد شیخ صلاح الدین خدا بخش ، شبلی نعمانی ، ابوالکلام اور اقبال کا دور آتا ہے ۔ صلاح الدین خدا بخش نے اس اہم نکتے پر زور دیا کہ قرآن ان معنوں میں فلسفے اور سائنس کی کتاب نہیں ہے جن معنوں میں ہم عام کتابیں پڑھتے ہیں ۔ قرآن روحانی اور اخلاق رہنمائی کے لیے ایک ضابطۂ حیات پیش کرتا ہے ۔ قرآن میں ریاضی ، طبیعیات ، کیمیا وغیرہ کے نظریات تلاش کرنا بے سود ہے کیونکہ سائنس کے یہ نظریات بدلتے رہتے ہیں ۔ قرآن زندگی کے وہ روحانی اور اخلاقی اصول بیان کرتا ہے جو ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ باقی رہیں گے ۔ شبلی اور ابوالکلام کی تاریخ اسلام پر بہت اچھی نظر تھی ۔ شبلی نے الغزالی ، المامون ، علم کلام وغیرہ لکھ کر قدیم مسلمان مفکرین کے افکار کو عام فہم انداز میں پیش کیا ہے اور ان کی قدر و قیمت کی اہمیت کو واضح کیا ہے ۔ انھوں نے بار بار اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ مسلمانوں میں باہمی رواداری کے فقدان کی وجہ سے علم و حکمت کے فروغ کو بہت نقصان پہنچا ہے ۔ ابوالکلام آزاد کا انداز خطیبانہ ہے لیکن انھوں نے بھی مسلمانوں کی تاریخ سے سبق حاصل کرنے کی ہدایت کی ہے ۔ اپنی کتاب ”غبارِ خاطر“ میں کئی مقامات پر مثالیں دے کر بتایا ہے کہ عقلیت سے روگردانی کی غلطی مسیحیوں نے بھی کی تھی ، مسلمانوں نے بھی اور دونوں کو اس کا خمیازہ بھگتنا پڑا ۔

علامہ اقبال کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ وہ عقلیت کے شدید مخالف اور وجدان کے مبلغ تھے ، لیکن اگر ان کے کلامِ نظم اور نثر کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ عقلیت پسندی اور وجدانیت دونوں کے اثرات ان کے ذہن پر مرتب ہوئے ۔ کبھی وہ ایک سے زیادہ متاثر ہو جاتے تھے ، کبھی دوسرے سے ۔ انھوں نے اپنی شاعری میں عقل و خرد کی بارہا مذمت کی ہے ۔ مثال کے طور پر اقبال کی اردو اور فارسی شاعری سے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں جن میں یا تو عقل و خرد کی مذمت

کی گئی ہے یا عشق و سرمستی کے مقابلے میں عقل و خرد کو کم اثر یا گمراہ کن قرار دیا گیا ہے :

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں
عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

خرد از راندنِ عقل فروماند
زمامِ خویش دادم در کفِ دل

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لبِ بام ابھی

عقل عیار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے
عشق بے چارہ نہ مُلاّ ہے نہ زاہد نہ حکیم

بگزر از عقل و درآویز بموجِ یمِ عشق
کہ دراں جوئے تنک مایہ گہر پیدا نیست

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من
عشق است امامِ من عقل است غلامِ من

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی
خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں

داند آنکہ نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

ان مضامین کے سینکڑوں اشعار اقبال کی اردو فارسی شاعری میں ملتے ہیں ۔ بظاہر ان سے یہی تاثر لیا جا سکتا ہے کہ اقبال عقل و خرد کے مخالف تھے یا اس کو بہ نظر تحقیر دیکھتے تھے ۔ اقبال کے بعض ناقدین نے اس رجحان کو خطرناک قرار دیا ہے ۔ مثلاً پروفیسر سیّد علی عباس جلال پوری فرماتے ہیں :

''راقم کے خیال میں عقل کو شورشِ پنہاں میں شریک کرنے کی دعوت دینا ، جبلت و وجدان پر اعمال کی بنیاد رکھنا اور زندگی کو خیال و نظر کی مجذوبی قرار دینا حد درجہ خطرناک ہے ۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ شورشِ پنہاں پر عقل کا محکم تصرف قائم کیا جائے اور اعمال کی بنیاد عقل و خرد پر رکھی جائے ۔''[۱]

ایک اور ممتاز اہلِ فکر جناب ڈاکٹر وزیر آغا نے لکھا ہے :

''ان اشعار کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری میں عقل کو اسباب و علل کے تابع قرار دینے کے

۱- اقبال کا علمِ کلام ، (حسبِ حوالہٗ سابق) ، ص ۱۲۲ -

علاوہ ایک خوف زدہ ، پھونک پھونک کر قدم رکھنے والی ہستی
کے روپ میں دیکھا ہے ۔ ایک ایسی ہستی جس میں حرارت
رندانہ کی کمی ہے ۔ اور چونکہ ''حضوری'' کے لیے ضروری ہے
کہ آتش نمرود میں بغیر کسی ہچکچاہٹ کے چھلانگ لگا دی
جائے اور چونکہ عقل لب بام سے آگے نہیں جاتی لہٰذا حقیقت
کو جاننے کے عمل میں عقل بہت پیچھے رہ جاتی ہے ۔''[۱]

جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا ، پروفیسر سیّد علی عباس جلال پوری نے عقل و خرد کی اس مذمت کو صاف لفظوں میں حد درجہ خطرناک قرار دیا ہے ۔ البتہ ڈاکٹر وزیر آغا نے آگے چل کر اقبال کے اس رجحان کی توجیہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ انداز بیان فارسی کی صوفیانہ شاعری اور اس کے تتبع میں اردو شاعری کی روایت سے مستعار ہے ۔ ڈاکٹر وزیر آغا کی یہ رائے بہت حد تک صحیح ہے ۔ فارسی اور اردو شاعری کی روایت میں بعض کرداروں یا تصورات کی حیثیت ''ہیرو'' کی اور بعض کی ویلن (Villain) کی ہے ، مثلاً زاہد ، ناصح ، محتسب ، دین ، ایمان ، کعبہ و کلیسا وغیرہ کی جس طرح فارسی اور اردو شاعری میں ''خبر'' لی گئی ہے اس کے مقابلے میں بیچاری ''عقل'' کے ساتھ تو پھر بھی کافی رعایت سے کام لیا گیا ہے ۔ لیکن جیسا کہ شاعری میں ''اسلام'' کے مقابلے میں ''کفر'' کی تعریف کرنے سے شاعر ''کافر'' نہیں ہو جاتا (یا ہو جاتا ہے ؟) اسی طرح شاعری میں عقل کی مخالفت کا مطلب یہ نہیں کہ شاعر واقعی عقل کا دشمن ہے ۔

لیکن پروفیسر علی عباس نے جو تنبیہ کی ہے وہ اپنی جگہ بہت اہم ہے ۔ اگر بار بار اور مسلسل قوم کو یہی باور کرایا جائے کہ عقل عیار ہے ، دھوکہ دیتی ہے ، شیطان کا پیغام ہے ؛ اور اس کے علاوہ ہماری

۱- ڈاکٹر وزیر آغا : تصورات عشق و خرد اقبال کی نظر میں ۔ لاہور ، اقبال اکادمی ، ۱۹۷۷ع ، ص ۱۰۲ ۔

غلام بھی ہے ، اس لیے عقل پر انحصار کرنا غلطی ہے ، تو ممکن ہے کہ ایک حد سے گزرنے کے بعد قوم اس سے غلط نتائج اخذ کر لے ۔ تن آسان اور جذباتی قومیں اکثر یہ بھول جاتی ہیں کہ شاعر عرفان و وجدان کے مقابلے میں عقل کو کمتر قرار دے رہا ہے ، عقل کو بالکل رد نہیں کر رہا ہے ۔ عام لوگ محسوس کرتے ہیں کہ علمی کاوشوں اور سائنسی تجربوں کا راستہ بہت محنت چاہتا ہے ۔ جب شاعر کہتا ہے کہ عقل گمراہ کرتی ہے تو صحیح ہی کہتا ہوگا ۔ عقل اور عقل کے تمام لوازمات عقلی علوم ، سائنس وغیرہ کو نظرانداز کر دینا چاہیے اور عشق ، وجدان ، سرمستی کی طرف دل لگانا چاہیے ۔ اب یہ اور بات ہے کہ قوموں کے بیشتر افراد عشق و وجدان کی منازل تو طے نہیں کر پاتے البتہ عقل و خرد سے بیگانہ اور علم و فضل سے محروم ہو کر زوال کی پستیوں میں گر جاتے ہیں ۔ ایسی قومیں برس ہا برس نسلاً بعد نسل شاعری ہی کرتی رہتی ہیں اور عقل کی مذمت میں مگن رہتی ہیں ۔

لیکن اقبال نے اگر شاعری میں عقل کی مذمت کی تو نثر میں عقل کی تعریف کی ۔ یوں شاعری میں بھی کہیں کہیں عقل و خرد کی تعریف ملتی ہے لیکن عقل کی مذمت میں اشعار کی تعداد کہیں زیادہ ہے ۔ اقبال کو شاعری کے نقائص کا احساس تھا ۔ چنانچہ اپنے 'خطبات' کے پہلے خطبے میں اقبال نے اعتراف کیا ہے کہ جو علم شعری وجدان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے وہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے انفرادی ، تمثیلی ، مبہم اور غیر واضح ہوتا ہے ۔[1]

چنانچہ جب اقبال نے شعری وجدان سے ہٹ کر غور و فکر کیا تو اس کا ماحصل ان کی شاعری سے بہت مختلف تھا ۔ انھوں نے عقل کی نہ صرف تعریف کی بلکہ اس سے بعض ایسے فرائض بھی منسوب کیے جو کٹر سے کٹر عقلیت پسند بھی نہ سوچ سکتا تھا ۔ اور اس سلسلے میں انھوں نے کسی تکلف اور تامل سے کام نہیں لیا ۔ اپنے پہلے خطبے کی ابتدا ہی میں

۱- پہلا خطبہ Lectures : Knowledge and Religion Experience

اقبال سوال کرتے ہیں کہ کیا فلسفے کے خالص عقلی طریقے کو مذہب میں استعمال کیا جا سکتا ہے؟ فلسفے کی روح تو یہ ہے کہ آزادانہ طور پر حقیقت کی جستجو کی جائے۔ فلسفے میں ہر قسم کے ''حکم'' کو مشکوک نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن مذہب کی روح عقیدہ ہے جس میں عقل کا عمل دخل نہیں۔ ایسی صورت میں کیا مذہب کو عقل کی ضرورت ہے؟ اقبال نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے وہ یقیناً نہایت انقلابی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

''واقعہ یہ ہے کہ عملی حیثیت سے مذہب کو اپنے بنیادی اصولوں کے لیے سائنس سے بھی زیادہ ایک عقلی اساس کی ضرورت ہے۔''

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نہ صرف فلسفہ اور سائنس کے لیے عقل کو ضروری سمجھتے ہیں بلکہ مذہب کی بنیادوں کے لیے بھی عقل کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ یورپ میں عقلیت پسندوں اور اہلِ کلیسا کے درمیان تقریباً دو سو سال کی جنگ کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ اہلِ کلیسا نے مذہب کی بنیاد عقیدے کو قرار دیا تھا، عقل کو نہیں۔ اور اہلِ فلسفہ اور سائنس نے اپنا دائرۂ عمل کے لیے زیادہ تر عقل و خرد پر انحصار کیا تھا، عقیدے پر نہیں۔ گویا عقل کا تعلق فلسفے اور سائنس سے رہ گیا تھا، مذہب اس کے دائرۂ عمل سے خارج تھا۔ اقبال نے مذہب کو بھی عقل کی حدود میں شامل کر لیا۔ یہ واقعی ایک انقلابی تصور تھا جو بیسویں صدی میں اقبال نے پیش کیا۔ البتہ اقبال نے اس امر کی وضاحت ضرور کر دی کہ فلسفہ مذہب کا محاکمہ ضرور کر سکتا ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ مذہب کو فلسفے سے کمتر قرار دے دیا جائے۔ مذہب تو محض فکر ہے، نہ محض احساس، بلکہ انسان کی مکمل شخصیت کا اظہار ہے۔ یہاں یہ صراحت بھی ضروری ہے کہ اقبال مذہبی تجربے (Religion Experience) کو اعلیٰ ترین علم سمجھتے تھے۔ یہ موقف انھوں نے اپنے خطبات میں ہر جگہ قائم رکھا۔ اس لیے عقل کو مذہب کی بنیاد کے لیے ضروری قرار دینے سے اقبال نے عقل کو جس مقام پر متمکن کیا اس سے زیادہ بلند مقام کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اہلِ مذہب (یعنی اہلِ کلیسا) اور اہلِ فلسفہ کے درمیان اختلاف کا سبب یہ تھا کہ اہلِ مذہب کے نزدیک مذہبی تجربے کی بنیاد وجدان پر ہے ۔ اہلِ فلسفہ کے نزدیک فلسفہ اور سائنس کی بنیاد عقل پر ہے ۔ اقبال نے یہ موقف اختیار کیا کہ عقل اور وجدان ایک دوسرے کے مخالف نہیں ، بنیادی طور پر ایک ہی حقیقت کی دو مختلف شکلیں ہیں ۔ دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے ۔ برگساں سے اتفاق کرتے ہوئے اقبال نے کہا کہ وجدان دراصل عقل ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے ۔

کہا جاتا ہے کہ یونانی فلسفے نے اسلام کو مسخ کیا کیونکہ یونانی فلسفیوں نے عقل کی اہمیت پر زور دیا تھا ، عقیدے پر نہیں ۔ اقبال کو بھی یونانی فلسفیوں سے شکایت ہے ، لیکن شکایت یہ نہیں کہ انھوں نے عقل کی اہمیت پر کیوں زور دیا ، بلکہ اس لیے کہ عقل کی اہمیت پر جتنا زور دینا چاہیے تھا یونانی فلسفیوں نے نہیں دیا ۔ مثلاً سقراط نے محض انسان کا مطالعہ کیا ۔ جانوروں ، پودوں وغیرہ کی طرف توجہ نہ کی ۔ عقلی علوم کا تقاضا تھا کہ حیوانات اور نباتات وغیرہ کا مطالعہ بھی کیا جاتا ۔ چنانچہ قرآن حکیم میں شہد کی مکھی کا ذکر بھی ہے جو القائے ربانی سے فیضیاب ہوتی ہے ۔ اس لیے اسلام نے یونانی فلاسفہ کے مقابلے میں عقلی علوم کا مطالعہ کرنے کی زیادہ ہدایت دی ۔ مسلمان مفکرین میں حضرت امام غزالی نے عقل کو ناقص اور فلسفیوں کو گمراہ قرار دیا تھا ۔ گو "مشکٰوۃ الانوار" میں امام صاحب نے یہ موقف اختیار کیا تھا کہ عقل اپنی بلندیوں پر پہنچ کر ذاتِ مطلق کی معرفت حاصل کر سکتی ہے لیکن عام تاثر یہی رہا کہ امام غزالی نے عقل کی نارسائیوں پر زور دیا تھا ۔ اقبال امام غزالی سے اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ غزالی نے یہ حقیقت نظرانداز کردی کہ فکر اور وجدان بنیادی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں ۔ اس طرح امام صاحب نے بقولِ اقبال "فکر اور وجدان کے درمیان ایک حدِ فاصل قائم کرنے کی کوشش کی ہے ۔" اقبال امام غزالی سے یہاں اتفاق نہیں کرتے ۔

اقبال نے فلسفے کی اہمیت پر بارہا زور دیا لیکن اقبال بنیادی طور پر

فلسفی کم اور متکلم زیادہ تھے ۔ (پروفیسر سیّد علی عباس جلال پوری اقبال کو متکلم ہی قرار دیتے ہیں ، فلسفی نہیں) یعنی اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ اعلیٰ ترین تجربہ ہے ۔ وہ عقل کی مدد سے اسلامی نظریات اور تصوّرات کو صحیح ثابت کرنا چاہتے تھے ۔ مسلمانوں کی فکر پر اقبال کا احسانِ عظیم یہ ہے کہ اُنھوں نے عقل کو عین اسلام قرار دیا ۔ عقل اور اسلام کا تصادم نہیں کرا دیا (جیسا کہ بعض مفکرین نے کیا تھا) ۔ اُنھوں نے عقل اور عقلیت پسندی کو اسلام کی روح قرار دیا اور اپنے خطبات میں اس موقف پر بار بار اصرار کیا ۔ چنانچہ اپنے پہلے خطبے میں اقبال فرماتے ہیں :

''اسلام کی عقلی اساس دریافت کرنے کی جستجو خود پیغمبرؐ سے شروع ہو چکی تھی کہ ۔ ان کی مسلسل دعا تھی کہ اے اللہ مجھے اشیا کی اصل حقیقت کا علم عطا فرما ۔''

اقبال نے قرآن حکیم کی متعدد آیات کا حوالہ دیا ہے جن میں عقل ، مشاہدے اور تجربے وغیرہ کی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے ۔ اقبال کی رائے میں حقیقت کے مشاہدے پر اصرار قرآن کے تجربی اندازِ فکر (Empirical Attitude) کی اساس ہے ۔ اقبال نے خطبات میں قرآن کے اس ''تجربی اندازِ فکر'' کا بار بار ذکر کیا ہے اور اسے فلسفے ، سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی کے لیے ہدایت ایزدی قرار دیا ہے ۔ یہی تجربی اندازِ فکر مشاہدے کی راہیں دکھاتا ہے ۔ مشاہدات اور تجربات سے نتائج اخذ کرنے کے لیے عقل استقرائی (Inductive Reason) کی ضرورت ہے ۔ سائنس کی ترقی بیشتر انسان کی عقل استقرائی ہی سے عبارت ہے ۔ اقبال کی رائے میں استقرائی طریقہ' استدلال اسلام سے شروع ہوا ۔ اقبال فرماتے ہیں :

''اسلام کی پیدائش عقلِ استقرائی کی پیدائش ہے ۔''

قرآن میں تجربی اندازِ فکر ، مشاہدے ، تجربے اور عقل استقرائی کی اہمیت کی نشان دہی کرنے اور سائنسی تحقیق کی ضرورت قرآن سے ثابت کرنے کے بعد اقبال ایک اہم قدم اُٹھاتے ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں کہ ''قرآن کی زبان میں

فطرت کو اللہ کی 'عادت' قرار دیا جا سکتا ہے۔" اس کے بعد اقبال دوسرا اہم قدم اٹھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "فطرت کا علم (یعنی سائنس) دراصل خدا کے فعل کا علم ہے۔" اب اگر فطرت خدا کا فعل ہے اور فطرت کا علم یعنی سائنس خدا کے فعل کا علم ٹھہرا تو پھر تیسرا قدم نہایت آسان ہے اور بہت اہم بھی - یعنی یہ کہ سائنس بھی عبادت کا ایک انداز ہے - اقبال فرماتے ہیں :

> "حقیقت یہ ہے کہ تمام علمی جستجو ایک قسم کی عبادت ہے - فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا فرد ایک قسم کا صوفی (Mystic) ہے جو عبادت میں مصروف ہے۔"

عقلی جستجو کے ماحصل یعنی فلسفہ اور سائنس کو "عبادت" قرار دینا یقیناً ایک انقلابی نظریہ ہے - لیکن یہ کوئی تعجب کی بات نہیں - خود اسلام بھی تو ایک نہایت انقلابی نظریہ ہے - بہرحال اسلام کی تفسیر میں اقبال نے جو موقف اختیار کیا ہے اس کے لحاظ سے عقل اور عقیدہ ، سائنس اور مذہب میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہونی چاہیے -

عقل کو عقیدے اور عبادت کی سطح پر لانے کے بعد اقبال ایک اور فکر انگیز نظریہ پیش کرتے ہیں - اقبال کہتے ہیں کہ تاریخ کے ابتدائی دور میں انسان بہت کم عقل و خرد کا مالک تھا - اقبال کے الفاظ میں انسان اُس وقت "نابالغ" تھا - وہ زیادہ تر اپنی جبلتوں کا غلام تھا - وہ صحیح طریقے پر سوچ نہیں سکتا تھا اور صحیح فیصلے نہیں کر سکتا تھا - انبیا نے اپنے فیضان سے انسان کو بنے بنائے افکار اور "فیصلے" عطا کیے - کسی معاشرے کے لیے مناسب قانون بنانا اعلٰی درجے کی عقل و خرد کا کام ہے - انسان اس نعمت سے محروم تھا - چنانچہ اللہ نے اپنے پیغمبروں کے توسط سے یہ قوانین اور اصول زندگی فراہم کر دے اور اس طرح اُس کمی کو بہ طریق احسن پورا کردیا جو عقل و خرد کی کم یابی کی وجہ سے پیدا ہوگئی تھی - اس کے بعد جب انسان عقل و خرد سے زیادہ بہرہ یاب ہوا اور جبلتوں کی غلامی سے کسی قدر آزاد ہوا تو پھر انسان کی فکری اور جذباتی تعمیر

کی کیا صورت ہوگی ؟ اقبال اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں :

''لیکن جہاں عقل نے آنکھ کھولی اور قوتِ تنقید بیدار ہوئی تو پھر زندگی کا مفاد اسی میں ہے کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں ہماری نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں سے ہوا تھا ان کا ظہور اور نشو و نما رک جائے۔ انسان جذبات کا بندہ ہے اور جبلتوں سے مغلوب رہتا ہے - وہ اپنے ماحول کی تسخیر کر سکتا ہے تو صرف عقلِ استقرائی کی بدولت ۔ لیکن عقلِ استقرائی اس کے اپنے حاصل کرنے کی چیز ہے جسے ایک دفعہ حاصل کر لیا جائے تو پھر مصلحت اسی میں ہے کہ حصولِ علم کے اور جتنے بھی طریق ہیں ان پر ہر پہلو سے بندشیں عائد کر دی جائیں تاکہ مستحکم کیا جائے تو صرف عقلِ استقرائی کو ۔''[1]

بنی نوع انسان کی ہدایت میں انبیا کا فیضان کس صورت میں ظاہر ہوا ؟ اور انسان کی تہذیبی تاریخ میں ختمِ نبوت کی معنویت کیا ہے ؟ اقبال اس ضمن میں ایک نیا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں :

''اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلام صلعم کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے ۔ باعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے ، لیکن باعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے ۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے ۔ لہٰذا اسلام کا ظہور ، جیسا کہ آئندہ چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جائے گا ، استقرائی عقل کا

۱- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ، ترجمہ از سیّد نذیر نیازی ، بزمِ اقبال لاہور ، ۱۹۵۸ع ، ص ۱۹۲ -

ظہور ہے ۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہوگیا ۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا ۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہوگی تو یوں ہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے الدر یہی نقطہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصورات خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں ۔''[1]

اقبال کے خطبے کے اس اقتباس کا ایک ایک لفظ قابلِ غور اور فکر انگیز ہے ۔ اقبال نے ختمِ نبوت کے تصور سے عقلیت کا جواز اخذ کیا ہے ۔ اللہ کا پیغام تو ابد تک کے لیے ہے لیکن اب کوئی تازہ وحی نہیں آئے گی ۔ اس لیے اقبال کے نزدیک اللہ کے پیغام کی روشنی میں بنی نوع انسان کو عقل ہی کا سہارا لینا پڑے گا ۔ غالباً ایک راسخ العقیدہ مسلمان اور ایک متکلم عقل اور عقلیت پسندی کو اس سے بہتر خراجِ عقیدت پیش نہیں کر سکتا تھا ۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اقبال نے یہ خطبات ۱۹۳۰ع کے آس پاس تحریر کیے جب ان کی فکر کئی مراحل سے گزر کر پختگی کے اعلیٰ ترین منازل میں تھی ۔ وہ کوئی ربع صدی تک اعلیٰ درجے کی شاعری پیش کر چکے تھے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس طویل عرصے میں ان کی فکر میں عمل اور ردِ عمل کا سلسلہ جاری رہا ، جیسا کہ ہر زندہ ذہن کا خاصہ ہے ۔ انھوں نے شعر میں عموماً عقل کی مخالفت کی ۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ۔ شعر میں عشق و وجدان کا تذکرہ ہی بھلا معلوم ہوتا ہے ۔ عقل اور سائنس کا ذکر شعر کے مزاج پر عموماً گراں گزرتا ہے ۔ اس کے علاوہ اقبال فکری اعتبار سے

۱- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ، صفحات ۱۹۳ - ۱۹۴ -

کسی حد تک اشعری اور بہت حد تک ''حضرت امام غزالی'' اور ''جلال الدین رومی'' کی وجدانی روایات کے ورثا میں سے تھے۔ لیکن اقبال لاکھ شاعر سہی ، ان کی ذہنی تربیت کا ایک عنصر فلسفیانہ بھی تھا۔ لہٰذا وجدانی اور عقلی عناصر میں عمل اور ردِ عمل ہوتا رہا جس کا حاصل خطبات کی شکل میں عمر کے آخری دور میں برآمد ہوا۔ اس لیے کم از کم خطبات کو پیشِ نظر رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے مسلمانوں کے افکار میں عقلیت پسندی کی قدیم روایت کی تجدید کی اور اسے فلسفۂ جدید کے پس منظر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔[1]

سرسیدؒ کی عقلیت پسندی کی تحریک کوئی بہت بلند پایہ فکری اور نظری تحریک نہیں تھی بلکہ ایک عام فہم عملی تحریک تھی۔ سرسیدؒ مسلمانوں پر عقل کی اہمیت واضح کرنا چاہتے تھے اور اسے اسلامی عقائد کی تائید کے لیے استعمال کرنا چاہتے تھے۔ وہ انگریزی (یا دیگر یورپی زبانیں) بہت کم جاننے کی وجہ سے عقلیت پسندی کی مغربی تحریکوں اور ان کے عمل اور رد عمل سے بہت کم آشنا تھے اس لیے ان کی تحریک کی نوعیت عقلیت پسندی کی ان تحریکوں سے مختلف تھی جو سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں ابھریں۔ اور نہ ہی ان کے خلاف رد عمل اس طرز کا ہوا جیسا کہ یورپ میں ہوا تھا۔ بر صغیر میں کوئی دیکارت (Descartes) اور سپینوزا (Spinoza) پیدا نہیں ہوا ، اس لیے یہاں ان کے رد عمل کے طور پر بارکلے (Berkeley) اور ہیوم (Hume) بھی پیدا نہیں ہوئے اور نہ ہی کانٹ کی سطح پر تنقیدی فلسفہ پیدا ہوا۔ سر سید کی عقلی تحریک کا بہترین ثمر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا قیام تھا جس کے فیضان سے مسلمان جدید علوم سے متعارف ہوئے۔ اس لیے سر سید کی عقلیت پسندی کی

۱۔ اقبال کی عقلیت پسندی پر میں نے ایک مضمون بہ عنوان **Iqbal and Reason** علامہ اقبال انٹر نیشنل کانگرس کے اجلاس منعقدہ ۲ تا ۸ دسمبر ۱۹۷۷ء میں پیش کیا تھا۔ یہ مضمون کانگرس کی طرف سے شائع ہو چکا ہے۔

تحریک کے خلاف بالکل براہِ راست رد عمل نہیں ہوا ۔ (میں کفر کے ان فتووں کو اہمیت نہ دوں گا جو سر سید کے خلاف دیے گئے کیونکہ اس قسم کے فتوے سر سید سے کہیں زیادہ بڑے مسلمان مفکرین کے خلاف بھی دیے گئے تھے مگر ان سے ان بزرگوں کی عظمت پر کچھ اثر نہیں پڑا) ۔ سر سید کے بعد کسی بڑے مسلمان مفکر نے یہ نہیں کہا کہ انگریزی پڑھنا حرام ہے یا جدید علوم کی تحصیل کفر ہے ۔ البتہ مغرب زدگی پر اکثر طنز ضرور کیا گیا ۔ اقبال کی شاعری سے بظاہر یہ تاثر ضرور ملتا ہے کہ عقل کے مقابلے میں وجدان ، عشق وغیرہ بہت رہنمائی کر سکتے ہیں ۔ اگر عقلیت پسندی کے معنی یہ لیے جائیں کہ انسان کی رہنمائی صرف عقل ہی کر سکتی ہے اور عقل کے علاوہ کوئی اور صلاحیت انسان میں موجود نہیں تو واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی شاعری کو عقلیت پسندی کی تحریک کے خلاف شدید ردِ عمل بلکہ بغاوت کہا جا سکتا ہے ۔ لیکن جیسا کہ میں نے ان سطور میں ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے ، کسی مسلمان فلسفی یا سائنس دان نے یہ نظریہ پیش نہیں کیا کہ علم کی بنیاد صرف عقل ہی پر ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر مسلمان فلسفی نے عقل و خرد کے ساتھ ساتھ وحی اور عقیدے کی اہمیت کو بھی تسلیم کیا ہے ۔ اس لیے عموماً مسلمانوں میں ، اور خصوصاً بر صغیر کے مسلمانوں میں ، عقلیت کے نظریے کی براہ راست مخالفت نہیں کی گئی اور نہ کی جا سکتی تھی ۔ اقبال جب جذبات کی شدت سے متاثر ہو کر لکھتے ہیں کہ

عقل است غلامِ من عشق است امامِ من

تو اس سے عقل کا مکمل رد نہیں ہوتا بلکہ عقل کے مقابلے میں عشق یا وجدان کی برتری ظاہر کرنا مقصود ہوتی ہے ۔ ورنہ جیسا کہ میں نے اس سے قبل اشارہ کیا تھا ، اقبال عقل کے وجود اور اس کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے ۔

۵۔ برِ صغیر میں عقلیت کی تحریک کے خلاف ردِ عمل

سر سید کے بعد عقلیت پسندی کے مکمل رد میں کوئی باقاعدہ فکری اور فلسفیانہ نظریہ تو پیش نہیں کیا گیا لیکن بعض رجحانات ایسے ضرور پیدا ہوئے ہیں جن سے بالواسطہ عقلیت پسندی کی نفی ہوتی ہے - یہ رجحانات دو صورتوں میں پیدا ہوئے -

پہلی صورت تو یہ کہ مذہب کو اس شکل میں پیش کیا جائے جس سے یہ تاثر پیدا ہو کہ مذہب اور جدید علوم میں تصادم ہے - چونکہ جدید علوم زیادہ تر ان ملکوں سے آئے ہیں جو غیر اسلامی ہیں اس لیے یہ علوم ''بیرونی نظریات'' ہیں - یہ مغربی تہذیب کی پیداوار ہیں - ضروری ہے کہ ان نظریات کو رد کر دیا جائے - اُمید کی جائے کہ اس سے مغربی تہذیب کی عمارت بھی مسمار ہو جائے گی - اس شکست و ریخت کے بعد مذہبی بنیادوں پر سائنس کی عمارت کھڑی کر دی جائے -

اب اگر واقعی مذہبی بنیادوں پر سائنس کی عمارت تعمیر ہو جائے تو اس سے کس کافر کو اختلاف ہوگا - ظاہر ہے کہ یہ نصب العین نہایت مبارک ہے - لیکن ''بیرونی نظریات'' والے مسئلے کے بارے میں ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ جدید مغربی نظریات در اصل ان علوم اور افکار کی ارتقائی شکل ہیں جو کوئی ایک ہزار سال قبل مسلمانوں ہی نے مغرب کو دیے تھے - اگر اس عرصے میں اہلِ مغرب نے ان اسلامی افکار سے استفادہ کیا اور ان کے ارتقا میں مدد کی تو یہ علوم و نظریات ''بیرونی'' کیسے ہو گئے ؟ یہ تو مسلمانوں کی امانت تھی جو مغرب کے پاس ہزار سال تک رہی - اب اس کی بازیافت میں تکلف و تامل کیوں ؟ ہاں اگر کوئی علم یا نظریہ اسلام کے کسی بنیادی اصول سے متصادم ہے تو وہ مسلمانوں کے لیے یقیناً ناقابلِ قبول ہوگا -

دوسری صورت جس سے عقلیت پسندی اور خرد افروزی پر شدید ضرب پڑتی ہے وہ عدم رواداری (Intolerance) ہے - یہ ایک نہایت اہم

موضوع ہے کیونکہ مسلمانوں کے زوال کا ایک اہم سبب عدم رواداری بھی ہے ۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ مسلمانوں کی عدم رواداری کے شکار خود مسلمان زیادہ رہے ، غیر مسلم کم ۔ تقریباً تمام مغربی مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ مسیحی فاتحین کے مقابلے میں مسلمان فاتحین نے اپنی مفتوحہ اقوام سے نہایت فراخ دلی اور رواداری کا سلوک کیا ۔ رواداری کا مسئلہ مختصراً یوں ہے ۔

قدرت نے شاید کبھی دو ایسے انسان پیدا نہیں کیے جو ایک دوسرے سے ہر معاملے میں ہمیشہ متفق رہے ہوں ۔ ہر انسان اپنی اہلیت کے مطابق مسائل پر غور کرتا ہے اور رائے قائم کرتا ہے اور اسے اس کا حق ہے ۔ اگر ایک فرد کا عمل کسی دوسرے فرد کے زیاں کا باعث ہو تو اس آزادی کو روکنا ہوگا ۔ لیکن فکر کا معاملہ علیحدہ ہے ۔ اگر ایک انسان کے سوچنے کا انداز دوسرے سے مختلف ہے تو اسے یہ تو حق حاصل ہے کہ وہ اسے قائل معقول کرے ، لیکن وہ اسے دوسرے انداز سے سوچنے پر مجبور نہیں کر سکتا ۔ زبان بند کی جا سکتی ہے ، عمل کو روکا جا سکتا ہے ، انسان کو قید یا قتل کیا جا سکتا ہے لیکن فکر کو نہ روکا جا سکتا ہے ، نہ قید کیا جا سکتا ہے ، نہ قتل کیا جا سکتا ہے ۔ فکر کا مقابلہ فکر ہی سے کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ فکر فکر ہو ، دشنام نہ ہو ۔ اگر آپ اپنے مخالف کو عقلی دلائل سے قائل کرنے کی کوشش کریں تو ممکن ہے وہ قائل ہو جائے اور اپنی فکر بدل دے ، لیکن اگر آپ اسے گالی دیں ، مذہب سے خارج کرنے کی دھمکی دیں یا کوئی اور تشدد کریں تو ممکن ہے وہ خوف یا اذیت کے زیر اثر اپنا عمل بدل دے لیکن وہ اس سے اپنی فکر نہیں بدلے گا ۔ بلکہ اس کا احتمال ہے کہ اس کے انداز فکر میں اور شدت پیدا ہو جائے ۔ سیاسی سطح پر ریاست کی سالمیت کے لیے بعض اوقات جبر و تشدد اور تعزیر کے بغیر چارا نہیں ہوتا ، لیکن فکری سطح پر کسی نظریے کے فروغ یا بقا کے لیے کسی قسم کا تشدد کبھی کارگر نہیں ہوتا ، بلکہ اس کے الٹے نتائج برآمد ہوتے ہیں ،

اور ہماری تاریخ میں سینکڑوں مثالیں اس حقیقت کی تالید کرتی ہیں۔ دورِ بنو امیہ میں جبریہ فرقے نے معتزلہ پر تشدد کیا تو معتزلہ کی تحریک اور زور پکڑ گئی۔ عباسیوں کے ابتدائی دور میں معتزلہ نے جبریہ پر تشدد کیا تو جبریہ اور ان کے ہم خیال فرقوں نے محاذ آرائی کی۔ پھر المتوکل کے عہد اور اس کے بعد دوبارہ معتزلہ اور عقلیت پسندوں پر تشدد ہوا تو وہ زیرِ زمین چلے گئے اور ''اخوان الصفا'' وغیرہ نے پوشیدہ طور پر عقلیت کی تحریک چلائی۔ اس عرصے میں عدمِ رواداری اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ فکر سے متعلق بعض فروعی اختلافات کی وجہ سے ہزاروں مسلمانوں کا خون بہا اور آخرکار بغداد میں مسلمانوں کی خلافت کا خاتمہ ہوگیا۔ کچھ اسی قسم کی صورت حال ہندوستان میں بھی پیش آئی۔ سرسیدؒ سے پہلے اور ان کے بعد بھی یہی صورت رہی، البتہ عدمِ رواداری کی شدت میں قدرے کمی واقع ہوئی ہے۔ عقلیت پسندی اور خرد افروزی کی تحریک اور مسلمانوں کی مادی اور روحانی ترقی کو سب سے زیادہ نقصان عدمِ رواداری سے ہو رہا ہے۔

۶۔ چند موجودہ فکری رجحانات

پاکستان میں موجودہ فکری رجحانات کے کئی پہلو ہیں جن میں سے بعض کی طرف مندرجہ بالا سطور میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اختصار کے پیشِ نظر صرف چند اہم رجحانات کا ذکر کیا جائے گا۔

پہلا رجحان عقلیت پسندی کی مخالفت ہے اور دوسرا عدم رواداری۔ ان دونوں کا مختصراً ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ تیسرا رجحان یہ ہے کہ ہم زیادہ تر فنونِ لطیفہ کی طرف مائل ہیں۔ یعنی ہماری فکر کا تعلق زیادہ تر ان عوامل سے ہے جن کی بنیاد جذبات پر ہوتی ہے۔ شاعری، افسانہ نگاری، موسیقی وغیرہ سے بہت زیادہ دلچسپی ہماری قدیم روایت ہے جو اب بھی قائم ہے۔ گو بعض اوقات کمیت (quantity) کیفیت (quality) پر غالب رہی (خصوصاً شاعری میں) لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ادب میں

ہماری قدیم میراث اور جدید سرمایہ دنیا کی کسی ترقی یافتہ قوم سے کم نہیں ۔ اس وقت بھی پاکستان میں اعلیٰ درجے کے شاعر ، افسانہ نگار اور نقاد موجود ہیں جن کا مقابلہ دنیا کے ممتاز ادیبوں سے کیا جا سکتا ہے ۔ البتہ اب وقت آ گیا ہے کہ ہم جدید علوم کی مدد سے اپنے ادب کی بنادیں مضبوط کریں ۔ مغربی ادیبوں ، شاعروں ، افسانہ نگاروں وغیرہ کا شعار یہی ہے ۔

چوتھا رجحان روایت پسندی اور ترقی پسندی کی باہمی آویزش ہے ۔ روایت اور بغاوت ایسے عناصر ہیں جو ہمیشہ سے ہر قوم کے فکر و عمل کے ہر شعبے میں کارفرما رہے ہیں ۔ زمانہ بدلتا ہے اور زمانہ بدلنے کے ساتھ ساتھ افکار بدلتے ہیں ۔ بعض لوگ فکر میں عجلت سے تبدیلی کے قائل نہیں ہوتے اور وہ روایت کو قائم رکھنا چاہتے ہیں ۔ انھیں روایت پسند کہا جا سکتا ہے ۔ بعض فکر میں تبدیلی نہ کرنے کو فکری جمود سے تعبیر کرتے ہیں اور زمانے کے تغیّر کی رفتار سے مطابقت رکھتے ہوئے فکر میں تغیّر اور ترقی چاہتے ہیں ۔ انھیں ترقی پسند کہا جاتا ہے ۔ ایک زندہ قوم میں توازن قائم رکھنے کے لیے ان دونوں تحریکوں کا وجود لازم ہے ۔ پاکستان میں ان تحریکوں نے جو شکل اختیار کی ہے وہ کچھ اس طرح ہے کہ روایت پسندوں کو ''اسلام پسند'' کہا جاتا ہے اور ترقی پسند اکثر سوشلسٹ کہلاتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں لیبل کچھ زیادہ صحیح نہیں لیکن عمومی طور پر مختلف خیال اور اندازِ فکر کے لوگ ان ہی دو گروہوں میں سے کسی ایک سے بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر منسلک یا متعلق ہیں ۔ ان فریقوں کے ذیلی فریقوں اور ان کے مختلف افکار کا تجزیہ تو طویل بحث کے علاوہ کچھ حد تک ''آشفتہ بیانی'' بھی مانگتا ہے ، لیکن مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ آویزش ایک زندہ قوم کے لیے ایک فطری امر ہے اور اس بحث کو جاری رہنا چاہیے ۔ لیکن جو چیز تشویش ناک ہے وہ یہ کہ روایت پسندی اور ترقی پسندی یا اسلام پسندی اور سوشلزم کی بحث عموماً فکری سطح سے زیادہ جذباتی سطح

پر ہو رہی ہے - دونوں فریق اپنے اور اپنے مخالف فریق کے افکار کا سیر حاصل تجزیہ کرنے سے تو تقریباً قاصر ہیں - اتنی زحمت بھی گوارا نہیں کر رہے ہیں کہ بعض اہم الفاظ یا اصطلاحوں کی تعریف یا توضیح ہی کر دیں - ایسا محسوس ہوتا ہے کہ دونوں فریق علیحدہ علیحدہ دائروں میں گھوم رہے ہیں - علیحدہ علیحدہ زبانیں بول رہے ہیں - علیحدہ علیحدہ ریڈیائی لہروں (wave length) پر اپنا اپنا پیغام نشر کر رہے ہیں - البتہ ایک دلچسپ بات مشترک ہے - دونوں فریق اپنے اپنے موقف کی تائید میں اسلام اور اقبال کو پیش کر رہے ہیں اور دونوں ایک دوسرے کو اسلام کا دشمن قرار دے رہے ہیں - ایسی صورت میں ان اصولوں کا خیال کون رکھے جو علمی اور فکری مباحث کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں - ایک دوسرے پر الزام تراشی ہو رہی ہے - کبھی کبھی ایسی زبان بھی استعمال ہوتی ہے جو دشنام سے بہت زیادہ مختلف نہیں - ہر فریق یہ سمجھتا ہے کہ اسے ہر صورت میں اپنے فریق کے ہر فرد کا دفاع کرنا ہے - یہ انداز فکر سیاست کے لیے مناسب ہے بلکہ ضروری بھی - سیاست میں پارٹی کے ساتھ وفاداری ضروری ہوتی ہے اور اسی کے سہارے جمہوری نظام چلتا ہے - سیاست دان کا فرض ہے کہ وہ ایک وکیل کی طرح اپنا مقدمہ پیش کرے اور قوم کو اپنا ہم خیال بنائے ، لہذا اگر سیاست دان ایک ہی نظریے کو پیش کرتا ہے تو یہ اس کا حق ہے - لیکن ایک زندہ قوم میں افکار کی جنگ صرف سیاست دان ہی نہیں لڑتے بلکہ قوم کے دانشور بھی اپنے طور پر اس میں حصہ لیتے ہیں - البتہ دانشوروں کے مجادلے کے اصول سیاست دانوں سے مختلف ہوتے ہیں - ان کا مقصد مسئلے کی وضاحت ، تنقیح ، تنقید اور پھر اخذِ نتائج ہوتا ہے - ان کی زبان اور ان کا انداز بیان نہایت غیر جذباتی ہوتا ہے اور وہ صرف دلیل کا ہتھیار استعمال کرتے ہیں - افسوس کہ پاکستان میں روایت پسندی اور ترقی پسندی کی آویزش میں دانشوروں اور اہلِ قلم کی بہت کم ایسی تحریریں ملتی ہیں جو اس معیار پر پوری اتریں - اس لیے روایت پسندی اور ترقی پسندی کی آویزش ، جو

عقلی اور فکری سطح پر ہونی چاہیے ، زیادہ تر جذباتی سطح پر ہو رہی ہے جس سے مسائل کے اُلجھنے کا امکان زیادہ ہے ، حل ہونے کا کم ۔

پانچواں رجحان رومانیت (Romanticism) ہے جو مغربی ادب کی تاریخ میں کلاسیکیت (Classicism) اور فلسفے میں عقلیت پسندی کے خلاف ردِ عمل کے طور پر اٹھارھویں صدی کے شروع میں رونما ہوا اور اُنیسویں صدی کے اواخر میں یورپ میں ختم ہو گیا ۔ البتہ برگساں (Bergson) کی وجدانیت کے نظریے کی تہ میں کسی حد تک رومانیت کا اثر ضرور تھا ۔ مغرب تو رومانیت کو بھول چکا لیکن مشرق اور خصوصاً برِصغیر کے ادیبوں اور مفکروں پر اس کا اثر بہت گہرا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ روایت مشرق میں قدیم صوفیا اور ویدانتوں سے چلی آتی ہے اور اہلِ مشرق کے جذباتی مزاج سے ہم آہنگ ہے ۔ رومانیت کے کئی ترکیبی عناصر ہیں جن کی تفصیلات میں جانے کا یہ موقع نہیں ۔ مختصراً یہ کہ رومانیت میں حسبِ ذیل رجحانات پائے جاتے ہیں :

(۱) خارجی حقیقت اور خارجی تجربے کے مقابلے میں داخلی حقیقت اور داخلی تجربے کی اہمیت زیادہ ہے ۔ گرد و پیش کی دنیا کے مقابلے میں وہ دنیا زیادہ خوبصورت اور اہم ہے جو ہم اپنے تخیّل میں تخلیق کر لیتے ہیں ۔

(۲) عقل و خرد کے مقابلے میں وجدان اور جذبات زیادہ اہم ہیں اور ہمیں ان ہی سے زیادہ فیض حاصل کرنا چاہیے ۔

(۳) جبلّت (Instinct) کی اہمیت انسانی عمل میں سب سے زیادہ ہے ۔ عقل جبلّت کے مقابلے میں بے اثر ہے ۔

(۴) خود مرکزیت ، یعنی یہ کہ گرد و پیش کی دنیا کا مرکز میں ہوں ، میری ذات ہے ، میرا تخیل ہے جس کی بنیاد پر اخلاق اور ادب وغیرہ کے اصول اور قوانین مرتب ہوتے ہیں اس لیے میں کسی اخلاقی یا ادبی قانون یا اسلوب کا پابند نہیں ۔

(۵) ہمارا ماضی بہت خوبصورت اور شاندار تھا ۔ قومی تاریخ کا ماضی

بھی اور خود بحیثیت فرد کے میرا اپنا ماضی یعنی میرا بچپن بھی۔ ماضی میں ہماری قوم نے ہمیشہ دوسروں کو شکست دی (ماضی میں اپنی شکستوں اور ناکامیوں اور حماقتوں کا ذکر نہ کیا جائے بلکہ انھیں بھول جایا جائے تو مناسب ہے)۔ اس طرح میرا بچپن اور لڑکپن بھی بہت خوبصورت تھا۔ (اس دور کی حماقتوں اور غلط کاریوں کو کیوں یاد کیا جائے؟)۔

(۶) ہم دنیا میں سب سے عظیم قوم ہیں۔ پہلے بھی تھے اور اب بھی ہیں۔ دوسری قوموں کو ہم سے استفادہ کرنا چاہیے، کیونکہ مادی اعتبار سے نہیں تو کم از کم روحانی اعتبار سے ہم باقی سب قوموں سے افضل ہیں۔ سائنس کا جدید نظریہ ہماری قدیم کتابوں میں پہلے سے موجود ہے [یعنی معذرت خواہی (Apologetic) اندازِ فکر]۔ علمی موضوعات کا سنجیدگی سے مطالعہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہم کو کسی سے کچھ سیکھنے کی ضرورت نہیں، اوروں کو ہم سے سیکھنا چاہیے۔

رومانیت کی تحریک فلسفے اور ادب کی نہایت پُراثر اور فکر آفریں تحریکوں میں شمار ہوتی ہے۔ مغرب میں اس تحریک کے نمائندہ فلسفیوں میں رُوسو (Rousseau)، ہرڈر (Herder)، نطشے (Nietzsche)، شوپنہاور (Schopenhauer) اور کسی حد تک برگساں (Bergson) وغیرہ ہیں۔ بعض لوگ تو کانٹ (Kant) کو بھی رومانی فلسفی کہتے ہیں۔ شعرا میں گوئٹے (Goethe)، شلر (Schiller)، ورڈزورتھ (Wordsworth)، کولرج (Coleridge)، بائرن (Byron)، کیٹس (Keats) اور وکٹر اوگو (Victor Hugo) وغیرہ رومانیت کے نمائندے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ رومانوی تحریک کے زیرِ اثر مغرب میں نہایت عظیم فلسفی اور شعرا پیدا ہوئے۔ لیکن اس ضمن میں دو امور کو ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے۔

پہلا یہ کہ یورپ میں رومانیت کی تحریک ایک ردِ عمل کے طور پر پیدا ہوئی اور یہ ردِ عمل اس انتہائی عقلیت پسندی اور کلاسیکی تحریک کے

خلاف تھا جو اس سے قبل یعنی سولھویں اور سترھویں صدی میں یورپ میں مقبولیت حاصل کر چکی تھی ۔

دوسرے یہ کہ یہ تحریک کچھ عرصے کے بعد کمزور ہو گئی ۔ ''خوش درخشید ولے شعلۂ مستعجل بود'' ۔ چونکہ یہ تحریک انتہائی عقلیت اور کلاسیکیت کا رد عمل تھی اس لیے جب عقلیت اور کلاسیکیت کی انتہا پسندی کم ہوئی تو رومانیت کی تحریک بھی کمزور ہو گئی ۔ ایسا نہیں ہوا کہ اہلِ یورپ اس انداز فکر کو صدیوں گلے سے لگائے رکھتے اور اس طرح رومانیت اہلِ یورپ کا مزاج بن جاتی ۔

لیکن مشرق اور مسلمانوں میں ایسا ہی ہوا ۔ یہاں رومانیت کی تحریک قدیم ویدانت اور صوفیا کے اثر سے پیدا ہوئی اور سوائے اس دور کے جب عقلیت پسندی کی تحریکیں (معتزلہ وغیرہ) مسلمانوں میں رائج رہیں ، زیادہ تر رومانیت ہی کا دور دورہ رہا اور یہی اثر آج بھی ہے ۔ آج بھی اہلِ مشرق عموماً اور برصغیر کے مسلمان خصوصاً ایک قسم کی رومانیت کے زیر اثر ہیں ۔ میں نے رومانیت کے جن اجزائے ترکیبی کا ذکر کیا ہے وہ سب کے سب کسی ایک مفکر یا شاعر میں نہیں پائے جاتے ۔ بعض اہلِ قلم رومانیت کے کسی ایک پہلو پر زور دیتے ہیں ، بعض کسی دوسرے کو اہمیت دیتے ہیں ۔ لیکن بحیثیتِ مجموعی بیشتر ادیب ، شاعر ، افسانہ نگار ، مورخ ، صحافی ، جوشیلے سیاست دان ، حتیٰ کہ فلسفے اور سائنس کے منتہی بھی رومانی اندازِ فکر اختیار کیے ہوئے ہیں ۔[1] جیسا کہ میں نے اس سے پہلے عرض کیا ، رومانیت اگر متوازن ہو تو مضر نہیں ۔ اس کے اثر سے بڑے بڑے فلسفی اور شاعر پیدا ہوئے ہیں ۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ کسی فرد یا کسی

۱۔ بعض حضرات اقبال کو بھی رومانی شاعر قرار دیتے ہیں ۔ مثلاً میاں محمد شریف فلسفۂ اقبال (مطبوعہ بزم اقبال لاہور ۱۹۵۷ع) میں اپنے مضمون 'جمالیات اقبال کی تشکیل' میں اور سید علی عباس جلال پوری 'اقبال کا علم کلام' میں فرماتے ہیں کہ اقبال رومانیت سے شدید طور پر متاثر تھے ۔

قوم کے ذہن پر جب زیادہ عرصے تک رومانیت چھائی رہتی ہے تو اس کا ذہن ایک مریضانہ کیفیت کا شکار ہو جاتا ہے ، اور فرد ہو یا قوم حقیقت پر اس کی گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے ۔ رومانیت زدہ انسان دلہا کے حقائق کا مطالعہ اور مقابلہ کرنے کی بجائے اُس دنیا میں رہتا ہے جو اس نے خود تخلیق کی ہوتی ہے ، اور وہ اُس خود ساختہ دنیا میں اپنے ماضی ، حال اور مستقبل کے بارے میں غیرحقیقی (لیکن نہایت خوبصورت) پیکر تراشتا ہے اور پھر خود ہی ان پر عاشق ہو جاتا ہے اور خود ہی مزے لیتا ہے ۔ اور جو لوگ اس کے افکار سے متاثر ہوتے ہیں ، وہ بھی اس رومانی دنیا کے حسین صنم خانے کے سحر سے مسحور رہتے ہیں اور اس طرح حقیقت سے دور ہوتے چلے جاتے ہیں ۔

چنانچہ ایک صحت مند معاشرے کے لیے ضروری ہے کہ کچھ عرصے کے بعد رومانی طرزِ فکر کا ردِ عمل ظہور پذیر ہو ورنہ ایک طویل رومانیت فرد یا قوم کے لیے نہایت شدید خطرات کا سبب بن سکتی ہے ۔

یہ امر حوصلہ افزا ہے کہ کچھ عرصے سے نظم کے ساتھ ساتھ علمی سطح کی نثر کی طرف بھی توجہ کی جا رہی ہے ۔ ادیب علمی موضوعات اور مسائل سے متعلق مطالعہ بھی کرنے لگے ہیں ۔ خرد دشمنی میں بھی کچھ کمی واقع ہوئی ہے ۔ زیادہ تر لوگ "بیرونی نظریات" اور "اندرونی نظریات" کی بحث میں نہیں پڑنا چاہتے ۔ علمی مسائل میں روا داری کے رجحان میں بھی صورت حال قدرے بہتر ہوئی ہے ۔ رومانیت کا زور بھی کچھ کم ہوا ہے ۔ عقلیت کے موضوع کو آہستہ آہستہ اہمیت دی جا رہی ہے ۔ تاریخ کا مطالعہ اور تفسیر میں بھی معروضیت کا عنصر ذرا زیادہ ہوا ہے ۔ ان مسائل کے بارے میں چند اچھی کتابیں شائع ہوئی ہیں ۔ مثلاً شیخ محمد اکرام کی کتاب "رود کوثر" میں برِ صغیر کے مسلمانوں کی فکری اور تہذیبی تاریخ کو نہایت معروضی طور پر پیش کیا گیا ہے اور کہیں کہیں خوگرِ حمد سے تھوڑا سا گلہ بھی سن لینے پر اصرار کیا گیا ہے ۔ سینڈ

علی عباس جلال پوری کی کتابیں "روح عصر" ، "روایات فلسفہ" اور "اقبال کا علمِ کلام" عام فکری مغالطے ، فرسودہ فکری رجحانات کے خلاف موثر رد عمل اور نہایت اعلیٰ درجے کی علمی بصیرت کے نمونے ہیں ۔ سیّد صاحب نہایت بلند پایہ مفکر ہیں اور انھوں نے اپنی تحریروں میں فکری تجسس ، تجزیہ ، ترکیب اور تنقید کا وہ اعلیٰ معیار قائم کیا ہے جو اب زیادہ تر مغرب ہی میں نظر آتا ہے ۔ سید محمد تقی نے اپنی کتابوں "منطق ، فلسفہ اور سائنس" اور "تاریخ و کائنات ،میرا نظریہ" میں بہت سے موضوعات پر عقلی اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اظہار خیال کیا ہے اور کئی ایسے مسائل اٹھائے ہیں جن پر عرصہ ہوا مباحث ختم ہو چکے تھے ۔ سلاستِ بیان اور موضوعات کے تنوع کے اعتبار سے سید صاحب کی مساعی قابل ستائش ہیں ۔ حال ہی میں سید سبط حسن نے اپنی کتاب "پاکستانی کلچر کا ارتقا" میں بعض تاریخی حقائق کو کھل کر بیان کرنے کی جسارت کی ہے ۔ یہ محض چند نام ہیں ۔ ان کے علاوہ بھی کئی محترم اہلِ قلم علم و حکمت کی خدمت اور اسے تاریک جوئی (Obscurantism) کا شکار ہونے سے بچانے کی کوشش کر رہے ہیں ۔ بعض دینی علما بھی محسوس کرنے لگے ہیں کہ عقلی علوم دینی علوم سے علیحدہ یا متصادم نہیں ۔ عقلی علوم کی خدمت اسلام کی خدمت ہے ۔ کاش یہ جذبہ اور زیادہ قوی ہو ۔ لیکن ابھی فکری تعمیر نو کی ابتدا کے آثار نمایاں ہوئے ہیں ۔ ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے ۔ اب بھی نہایت معمولی باتوں پر بہت بڑے بڑے ہنگامے کھڑے ہو جاتے ہیں ۔ ابھی ہمیں عقلیت پسندی ، خرد افروزی اور رواداری کا وہ سبق یاد کرنا ہے جو کبھی اسلام نے انسانیت کو دیا تھا اور جس کے فیضان سے مسلمان دنیا کی سب سے زیادہ مہذب اور ترقی یافتہ قوم بن گئے تھے ۔

زوالِ مملکتِ روما کے بعد یورپ کوئی ایک ہزار سال قرونِ وسطیٰ کی اندھیری راتوں میں سویا کیا ۔ اس الف لیلوی خواب سے مسلمانوں

ہی نے یورپ کو جگایا تھا ۔ لیکن مسلمان یورپ کو جگا کر خود سوگئے۔
اب مغرب مسلمانوں کو اس آٹھ سو سال کے خواب شیریں سے جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر جگا رہا ہے ۔ ہم اس وقت خواب اور بیداری کے درمیان کی حالت میں ہیں ۔ یا تو آنکھیں مل کر جاگ اٹھیں گے یا کروٹ بدل کر پھر سو جائیں گے ۔

• • •

حصہ سوم

چند مفکّرین

۱۔ اخوان الصفا

دنیا کی سب سے پہلی انسائیکلوپیڈیا :

مسلمان قوم بحیثیتِ مجموعی کوئی آٹھ سو سال سے پس ماندہ ہے اور اس طویل عرصے میں چند مفکّرین اور سائنس دانوں کو چھوڑ کر مسلمانوں نے علم اور خرد افروزی کا وہ معیار برقرار نہیں رکھا جو انھوں نے اس سے قبل قائم کیا تھا اور جس کے لیے اہلِ یورپ آج بھی ان کے احسان مند ہیں؛ مثلاً تاریخِ عالم میں سب سے پہلے علوم و فنون کی انسائیکلوپیڈیا مسلمانوں کی ایک جماعت نے مرتّب کی تھی جس کا نام اخوان الصفا تھا۔ ستم ظریفی یہ تھی کہ اس جماعت کو دسویں صدی عیسوی میں خفیہ طور پر یہ اہم علمی کارنامہ انجام دینا پڑا، کیونکہ بد قسمتی سے اس دور میں فلسفے اور سائنس کی تعلیم اور ترویج پر پابندی تھی اور اہلِ علم و فن علمی اور سائنسی مشاغل پوشیدہ طور پر ہی جاری رکھ سکتے تھے۔ اس سے پہلے کہ اس عظیم کارنامے کے بارے میں مزید کچھ کہا جائے، مناسب ہوگا کہ انسائیکلوپیڈیا کی اہمیت کے بارے میں چند الفاظ پیش کر دیے جائیں۔

انسانی تہذیب کی ترقی دراصل علوم و فنون کی ترقی ہے۔ مختلف

اہلِ علم اور اہلِ فن مختلف ملکوں اور مقامات پر نئے نئے نظریات اور ایجادات پیش کرتے رہتے ہیں اور ان نئے نظریات اور ایجادات کے سہارے علوم و فنون آگے بڑھتے ہیں - جب بھی کوئی فاضل مصنّف کسی موضوع پر غور کرتا ہے تو وہ کوشش کرتا ہے کہ اس موضوع پر اس سے پہلے جو کچھ لکھا گیا ہو وہ اس کے علم میں آ جائے - چنانچہ معلومات حاصل کرنے کے لیے اہلِ علم کو ہمیشہ سے سخت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا - یہی صورت آج بھی ہے لیکن دور جدید میں کوشش کی جاتی ہے کہ کوئی ادارہ ہر موضوع یا ہر اہم موضوع پر معلومات جمع کر کے شائع کر دے تاکہ اس سے اہلِ علم اور متخصصین (Specialists) بھی فائدہ اٹھا سکیں اور عوام بھی ، اور معلومات حاصل کرنے کے لیے دشواریوں میں کچھ کمی ہو جائے - چنانچہ آج مغربی ملکوں میں بیشتر علوم سے متعلق معلومات کو کتابوں کی شکل میں یکجا کر دیا جاتا ہے جسے انسائیکلوپیڈیا کہتے ہیں - اس طرح انسائیکلوپیڈیا علم و فن کا ایک خزینہ ہوتا ہے جس کے ذریعے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انسان تسخیر کائنات (جس کی ہدایت قرآنِ حکیم میں دی گئی ہے) میں کس حد تک آگے بڑھا ہے - لیکن انسائیکلوپیڈیا محض معلومات کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ بعض اوقات فکری انقلاب کا پیش خیمہ بھی ثابت ہوئی ہے - اس کی سب سے اہم مثال فرانس ہے جہاں ۱۷۸۹ء میں انقلاب آیا —— اور اس انقلاب کے اسباب میں اہم سبب وہ انسائیکلوپیڈیا بھی تھی ، جو فرانس کے ترقی پسند اور فکر افروز مصنّفین نے اٹھارویں صدی کے وسط میں مرتّب کی تھی - اٹھارویں صدی کے یورپ میں خرد دشمنی اور خرد افروزی کے درمیان ایک فکری جنگ لڑی جا رہی تھی - مسیحی کلیسا کے پادری چاہتے تھے کہ ان کا اقتدار قائم رہے اور ان کو جو معاشی مراعات صدیوں سے حاصل ہیں ان کو نہ چھینا جائے - یاد رہے کہ اس دور میں فرانس کی ایک تہائی دولت پر بالواسطہ یا بلا واسطہ مسیحی پادریوں کا قبضہ تھا - چنانچہ وہ علومِ عقلیہ کی تائید میں ہر تحریک کی مخالفت کرتے تھے اور اس مخالفت میں

مسیحی دین کو استعمال کرتے تھے اور کہتے تھے کہ فلسفہ اور سائنس وغیرہ کی ہمیں ضرورت نہیں ، بس مسیحی تعلیمات کافی ہیں ۔ فلسفہ اور سائنس مذہبی تعلیمات کے خلاف ہیں اور فلسفی اور سائنس دان دائرۂ مسیحیت سے خارج ہیں ۔ مسیحیت میں نئے افکار کی گنجائش نہیں ۔ اس ماحول میں فرانس کے فلسفیوں اور سائنس دانوں کو آزادانہ تصنیف و تالیف کی اجازت نہیں تھی ۔ آخر چند مفکرین مثلاً دیدیرو (Diderot) ، دالمبر (D'Alembert) ، والٹیر (Voltaire) وغیرہ نے مل کر تصنیف و تالیف کا ایک منصوبہ بنایا جس کے تحت مختلف علوم و فنون کے نظریات کو یکجا کر کے عام فہم انداز میں قلم بند کیا گیا تاکہ علم کی روشنی عوام تک پہنچے ۔ اس طرح جو کتاب کئی جلدوں میں مرتب ہوئی اسے انسائیکلوپیڈیا[1] کہا گیا ۔ ظاہر ہے کہ مسیحی رجعت پسندوں نے اس کتاب کی بہت مخالفت کی ۔ اس کی ضبطی کے احکام صادر ہوئے اور اس کتاب کی جلدوں کو برسرِ عام نذرِ آتش کیا گیا ۔ مسیحی رجعت پسند غالباً نہیں جانتے تھے کہ کتابوں کو تو جلایا جا سکتا ہے لیکن افکار کو نذرِ آتش نہیں کیا جا سکتا ۔ کتابیں نذرِ آتش کرنے سے افکار کے شعلے اور بھڑکے اور آہستہ آہستہ اہلِ فرانس پہلے مسیحی پادریوں اور پھر خود مسیحیت ہی کے دشمن ہو گئے ۔ اس جبر و استبداد سے پہلے فکری اور پھر خونی انقلاب رونما ہوا اور فرانس کی سر زمین انسانی خون سے سرخ ہو گئی ۔ اس طرح مسیحی رجعت پسندوں نے مسیحیت کی کیا "خدمت" انجام دی ، اس بات کا قارئین خود اندازہ کر سکتے ہیں ۔

کچھ اسی قسم کی فضا میں آٹھ سو سال پہلے مسلمانوں نے انسائیکلوپیڈیا مرتب کی تھی ۔ یہ کتاب باون (۵۲) جلدوں یا رسائل پر مشتمل ہے جسے دسویں صدی عیسوی کے آخر میں مرتب کیا گیا تھا ۔ اس کتاب کے مرتب کرنے والے بھی فرانسیسی مفکروں کی طرح تنگ نظر علماء کے

۱- Encyclopedie .

خوف سے اپنی علمی سرگرمیوں کو پوشیدہ ہی رکھتے تھے ۔ چنانچہ یہ عظیم کتاب بھی فرانسیسی انسائیکلوپیڈیا کی طرح پوشیدہ طور پر مرتب ہوئی اور فرانسیسی انسائیکلوپیڈیا کی طرح اسے بھی بغداد کے بازاروں میں برسرِ عام جلایا گیا ۔ البتہ فرق یہ ہے کہ فرانسیسی انسائیکلوپیڈیا کے جلائے جانے کے بعد فرانس میں فکری اور صنعتی انقلاب آیا لیکن مسلمانوں کی انسائیکلوپیڈیا یعنی ''اخوان الصفا'' کے رسائل کی قدر مشرق میں نہ ہوئی ۔ البتہ اس سے یورپ کے مفکرین صدیوں تک استفادہ کرتے رہے ۔ اس سے پہلے کہ میں مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کے بارے میں مزید کچھ لکھوں ، مناسب ہوگا کہ نہایت مختصر طور پر وہ تاریخی پس منظر بھی بیان کر دیا جائے جس سے متاثر ہوکر مسلمانوں میں عقلی علوم کا ذوق ابھرا اور پھر آہستہ آہستہ کم ہوتا گیا اور آخرکار عقلی علوم کی مخالفت شروع ہوگئی ، جو میری دانست میں مسلمانوں کے زوال کا ایک اہم سبب بنی ۔

قرآن حکیم میں عقل اور تسخیرِ کائنات کی اہمیت کے بارے میں جتنے واضح اشارے اور احکامات ملتے ہیں غالباً کسی اور دوسرے آسمانی صحیفے یا مذہبی کتاب میں مشکل سے ملیں گے ۔ قرآنِ کریم میں عقل و خرد کا تصور اور مقام ایک نہایت اہم موضوع ہے جس پر جتنا لکھا جانا چاہیے تھا ، افسوس ہے کہ نہیں لکھا گیا ۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی علم پروری سے متعلق متعدد حدیثیں ہیں جن میں وہ اہم حدیث بھی ہے جس میں علم حاصل کرنے کے لیے چین تک جانے کا حکم صادر فرمایا گیا ۔ عہدِ نبوی اور خلافتِ راشدہ کے دور میں مسلمان زیادہ تر فتوحات میں مصروف رہے ، لیکن اس کے باوجود علمی مشاغل بھی جاری رہے اور اس دور میں بعض ایسی تصنیفات اور خلفائے راشدین کے ارشادات ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین قرآنِ حکیم کی تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے عقل و خرد کے مقام کی اہمیت سے کماحقہ واقف تھے اور وہ عقلی علوم کے شیدائی تھے ۔ خلفائے راشدین کے بعد جب مسلمانوں میں حکومت اور ریاست کا تصور بدلا ، جمہوریت کی جگہ ملوکیت نے لی اور

دمشق میں بادشاہت قائم ہوئی تو نہ صرف حکومت اور ریاست کے نظریات میں تبدیلی آئی ، بلکہ قرآن حکیم کی بعض تعلیمات کی بھی نئے انداز سے تفسیر اور تاویل کی گئی ۔ مقصد یہ تھا اسلامی تعلیمات کو جہاں تک ممکن ہو ، بدلی ہوئی سیاست اور طرزِ حکومت کے مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے اور ان سب آوازوں کو دبا دیا جائے جو اس نئی طرزِ حکومت کے خلاف اٹھتی تھیں ، یا جن کے بارے میں یہ اندیشہ تھا کہ وہ اس نئی طرزِ سیاست سے متفق نہیں ۔ سیاسی مصلحتیں اپنی جگہ ہوتی ہیں اور ان کے لیے حکمرانوں نے ہمیشہ سیاسی حربے استعمال کیے ہیں ، لیکن ستم یہ ہوا کہ ملوکیت کو قائم رکھنے کے لیے اسلامی تعلیمات کو غلط انداز میں پیش کر کے استعمال کیا گیا ، حتٰی کہ قرآن حکیم کی آیاتِ کریمہ کو (معاذ اللہ) جبر و استبداد کے جواز میں پیش کیا گیا ۔ اس ضمن میں علامہ شبلی نعمانی اپنی کتاب ''علم الکلام'' میں لکھتے ہیں :

''اختلافِ عقائد کے اگرچہ یہ سب اسباب فراہم تھے لیکن ابتدا پالیٹکس یعنی ملکی ضرورت سے ہوئی ۔ بنو امیہ کے زمانے میں چونکہ سفاکی کا بازار گرم رہتا تھا ، طبیعتوں میں شورش پیدا ہوئی ، لیکن جب کبھی شکایت کا لفظ کسی زبان پر آتا تھا تو طرف دارانِ حکومت یہ کہہ کر اس کو چپ کرا دیتے تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے ، خدا کی مرضی سے ہوتا ہے ، ہم کو دم نہیں مارنا چاہیے ''آمنّا بالقدر خیرہ و شرّہ'' ۔ حجاج بن یوسف کے زمانے میں ، جو ظلم و جور کا دیوتا تھا ، معبد جہنی ایک شخص تھا ، جس نے صحابہ کی آنکھیں دیکھی تھیں اور دلیر اور راست گو تھا ۔ وہ امام حسن بصری کے حلقۂ درس میں شریک ہوا کرتا تھا ۔ ایک دن اس نے امام صاحب سے عرض کی کہ بنو امیہ کی طرف سے قضا و قدر کا جو عذر پیش کیا جاتا ہے ، وہ کہاں تک صحیح ہے ؟ امام صاحب نے کہا : ''یہ خدا کے دشمن جھوٹے ہیں ۔'' وہ پہلے سے بنو امیہ کی زیادتیوں پر طیش

سے بھرا ہوا تھا ، اب علانیہ بغاوت کی اور جان سے مارا گیا ۔"[1]

قرآن حکیم کی اس غلط تعبیر کے خلاف اہلِ فکر نے احتجاج کیا اور کہا کہ خدا عادل ہے ، خدا ظلم کا حکم نہیں دے سکتا ۔ عدلِ خداوندی کا تقاضا ہے کہ انسان اپنے غلط اور صحیح اعمال کا خود ذمہ دار ہے ورنہ جزا اور سزا کے کیا معنی؟ اسلامی تعلیمات عقل پر مبنی ہیں ۔ عقل خدا کا عظیم عطیہ ہے ۔ دین اور اس کے احکام پر عمل کرتے وقت عقل کو استعمال کرنا ضروری ہے وغیرہ ۔ اس طرح مسلمانوں میں عقل کی اہمیت کے احساس کو فروغ ہوا ۔ جن لوگوں نے عقلیت پسندی کے اس نظریے کو فروغ دیا وہ معتزلہ یا قدریہ کہلائے ۔ یہ اندازِ فکر جلد مسلمانوں میں مقبول ہوا اور آہستہ آہستہ مسلمان خلفا نے بھی اسے قبول کر لیا ۔ چنانچہ یزید بن ولید نے علانیہ یہ مسلک قبول کیا ۔ خلفائے عباسیہ میں منصور ، ہارون الرشید ، المامون ، معتصم ، واثق وغیرہ معتزلہ یعنی عقلیت پسندی کے نظریے کی طرف مائل تھے ۔ عقلیت پسندی کے دور میں مسلمانوں نے عقلی علوم میں بہت ترقی کی ۔ خلیفہ المامون نے جدید علوم کی ترقی کے لیے بغداد میں بیت الحکمہ قائم کیا اور ہندوستان سے لے کر یونان تک بیشتر ممالک کے علمی کارناموں سے متعلق معلومات فراہم کیں ۔ فلسفہ ، ریاضی ، طب ، طبیعیات کیمیا ، غرض جو علوم اس وقت مہذب دنیا میں فروغ پا چکے تھے ، ان سب کا احاطہ کیا ۔ اس عقلیت پسندی اور خرد دوستی کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں الکندی ، فارابی ، ابنِ مسکویہ ، ابنِ سینا ، امام غزالی اور ان کے بعد ابنِ باجہ ، ابنِ طفیل ، ابنِ رشد ، نصیرالدین طوسی ، البیرونی اور ابن خلدون وغیرہ وغیرہ عظیم فلسفی اور سائنس دان پیدا ہوئے جن کے اہلِ مغرب اب تک معترف اور احسان مند ہیں ۔

لیکن افسوس ہے کہ عقلیت پسندی کی اس تحریک کی دسویں صدی

۱- علم الکلام ، ص ۱۷ ۔

میں مخالفت شروع ہو گئی - یہاں یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ معتزلہ کے سب نظریات صحیح تھے یا ان کے اعمال ہمیشہ صحیح رہے - مقصد صرف یہ ہے کہ معتزلہ تحریک عقل کی اہمیت پر زور دیتی تھی اور صرف یہی ایک عنصر ایسا ہے جس کی وجہ سے اس تحریک کو اسلامی فکر میں اہم مقام حاصل ہے -

مسلمان دانشوروں کی ایک خفیہ جماعت :

دنیا کی سب سے پہلی انسائیکلو پیڈیا مسلمانوں کی ایک خفیہ جماعت نے دسویں صدی عیسوی میں مرتب کی - یہ جماعت خفیہ اس لیے تھی کہ (جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے) اس زمانے میں بعض سیاسی مصلحتوں کی بنا پر فلسفیوں ، سائنسدانوں وغیرہ کو شبہے کی نظر سے دیکھا جاتا تھا - خیال کیا جاتا تھا کہ علومِ عقلیہ یعنی فلسفہ ، سائنس ، ریاضی وغیرہ کا فروغ ملک و قوم کے لیے خطرے کا باعث ہوگا - چنانچہ فلسفی اور سائنسدان اپنے علمی مشاغل خفیہ طور پر جاری رکھنے پر مجبور ہوئے - جس خفیہ جماعت نے انسائیکلو پیڈیا مرتب کی اس کا نام مختصراً اخوان الصفا[1] تھا - اس جماعت نے دارالخلافہ بغداد سے دور بصرے کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا - اس جماعت کے ارکان کی مکمل فہرست کہیں نہیں ملتی - ارکان کے نام پوشیدہ رکھے جاتے تھے اور شاید ہمیشہ یہ پوشیدہ ہی رہے ، لیکن حیان التوحیدی نے ۹۸۳ء میں ان میں سے چند کے نام ظاہر کر دیے - حیان اس دور کا ایک ممتاز فاضل تھا اور اخوان الصفا کے بعض ارکان کا دوست تھا - حیان نے جو نام بتائے ان میں المقدسی ، ابوالحسن علی بن ہارون زنجانی اور زید بن رفاعہ شامل ہیں -

اخوان الصفا اہلِ علم کی جماعت تھی جس کا مقصد زیادہ تر عقلی علوم کا فروغ تھا - کوشش کی جاتی تھی کہ نوجوانوں کو اس جماعت کا رکن

۱- پورا نام یوں تھا : "اخوان الصفاء و خلان الوفاء و اہل العدل و ابناء الحمد"۔

بنایا جائے ، کیونکہ عمر رسیدہ لوگ عموماً نئے اور ترقی پسندانہ افکار اور رجحانات قبول نہیں کرتے تھے - نوجوان طبقے میں تجسّس کا مادہ زیادہ ہوتا ہے اس لیے علمی کام کرنے میں نوجوان بوڑھوں کے مقابلے میں زیادہ کارآمد ثابت ہوتے تھے - جماعت عمر کے لحاظ سے چار طبقوں پر مشتمل تھی - پہلا اور ابتدائی طبقہ پندرہ اور تیس سال کے درمیان عمر کے نوجوانوں پر مشتمل تھا - دوسرے طبقے میں تیس اور چالیس کے درمیان عمر کے لوگ شامل تھے - چالیس سے پچاس سال کے افراد تیسرے طبقے میں اور پچاس سے زائد عمر کے اہلِ علم چوتھے طبقے میں شمار کیے جاتے تھے - اخوان کی مجلسیں عموماً بارہ روز کے بعد منعقد ہوتی تھیں - علمی مذاکرے ہوتے تھے اور مختلف طبقوں کے افراد کو ان کی عمر اور استعداد کے لحاظ سے مطالعے اور تحقیق کا کام تفویض کیا جاتا تھا - اخوان الصفا کوئی فرقہ وارانہ تحریک نہیں تھی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ تحریک ان اختلافات کو ختم کرنا چاہتی تھی جو مختلف عقائد کی جزئیات پر ضرورت سے زیادہ توجہ دینے کی وجہ سے ملّتِ اسلامیہ میں پیدا ہو گئے تھے اور جن کی وجہ سے قوم اور ملک کی بنیادیں ہل گئی تھیں - اخوان الصفا کے ارکان چاہتے تھے کہ مسلمان عقلی علوم کی اس روایت سے روگردانی نہ کریں جسے قرآنِ حکیم نے قائم کیا تھا اور جسے بعد میں الکندی ، فارابی اور ابن سینا وغیرہ نے پروان چڑھایا تھا - ان کی خواہش تھی کہ مسلمان علوم عقلیہ کی طرف متوجہ ہوں اور عقائد کے اختلاف کو زیادہ اہمیت نہ دیں - اس طرح ایک ایسی فضا پیدا ہو جائے گی جس میں دین ، فلسفہ اور سائنس سب کو فروغ حاصل ہوگا ، کیونکہ علم جہاں کہیں بھی ہو اُسے حاصل کرنے کی کوشش کرنا روحِ اسلام اور ارشادِ نبوی کے عین مطابق ہے -

اخوان الصفا کی مرتّب کی ہوئی انسائیکلوپیڈیا رسائل کی شکل میں ہے اور ہر رسالے کا ایک موضوع ہے - رسالوں کی کل تعداد پچاس ، اکاون یا باون ہے - اس تعداد کے بارے میں ذرا سا اختلاف ہے - انسائیکلوپیڈیا

کے رسائل میں اُس دور تک کے تقریباً تمام علوم اور اُن کے اہم نظریات کا ذکر ہے اور بعض مقامات پر طویل بحثیں ہیں ۔ علوم اور موضوعات کے تنوع کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے ۔ جن علوم اور موضوعات پر رسائلِ اخوان الصفا میں اہم معلومات اور مباحث پیش کیے گئے ہیں ، اُن میں سے چند یہ ہیں : ریاضی (علم الاعداد ، جیومیٹری ، فلکیات ، جغرافیہ ، موسیقی ، نظری اور عملی فنون ، اخلاقیات) ، طبیعیات (حقیقتِ مادہ ، شکل ، حرکت ، زمان و مکان ، آسمان ، معدنیات ، حقیقتِ فطرت ، نباتات ، حیوانات ، جسمِ انسانی ، حواس ، زندگی اور موت ، لذت اور اذیت ، لسانیات) ۔ مابعد الطبیعیات (نفسیاتی عقلیت ، دینیات ، نفس ، محبت ، حیات بعد ممات ، علّت و معلول ، ایمان ، قانونِ ایزدی ، نبوت ، تشکیلِ کائنات اور جادو وغیرہ) ۔

رسائلِ اخوان الصفا کی رو سے علم کی تین قسمیں ہیں ۔ ایک علم وہ ہے جو حواسِ خمسہ سے حاصل ہوتا ہے ۔ یہ علم ضروری ہے کیونکہ ہمیں اپنے گرد و پیش کا علم اسی ذریعے سے حاصل ہوتا ہے ۔ دوسرا علم وہ ہے جو عقل اور غور و فکر سے حاصل ہوتا ہے ، لیکن اس کے لیے بھی حواسِ خمسہ کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے ۔ تیسرا علم وہ ہے جو کسی عالم ، بزرگ یا امام سے حاصل ہوتا ہے ۔

علم کے یہ تینوں ذرائع انسان کی شخصیت کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں ۔ زمان و مکان کے بارے میں اخوان الصفا کا نظریہ حیرت انگیز حد تک جدید معلوم ہوتا ہے ۔ رسائل میں بیان کیا گیا ہے کہ زمان و مکان کی کوئی خارجی اور معروضی حقیقت نہیں ، البتہ مکان کی حقیقت اس قدر ہے کہ اس کے ذریعے ہمیں اجسام کا علم ہوتا ہے ، یعنی ہمیں صرف اشیا کی لمبائی ، چوڑائی ، گہرائی وغیرہ کا علم ہو سکتا ہے ۔ حقیقتِ اشیا کا علم نہیں ہو سکتا ۔ لیکن وقت کی تو کوئی خارجی حقیقت ہی نہیں ہے ۔ ہمیں وقت گزرتا ہوا صرف اُسی صورت میں محسوس ہوتا ہے جب ہمارے آس پاس کوئی چیز حرکت میں ہو ، یعنی سورج (بظاہر) حرکت کر رہا ہو ،

سائے چھوٹے یا بڑے ہو رہے ہوں یا آج کل کے حالات سے گھڑی کی سوئی بارہ کے ہندسے سے حرکت کرتی ہوئی پانچ کے ہندسے پر آ جائے۔ اس لیے ہم جو کچھ دیکھتے یا محسوس کرتے ہیں وہ صرف اشیا کی حرکت ہے، وقت کوئی چیز نہیں۔ جیسا کہ قارئینِ کرام جانتے ہیں، کچھ اسی قسم کا نظریہ اٹھارویں صدی میں جرمن فلسفی کانٹ نے پیش کیا اور کانٹ سے آئن سٹائن تک زمان یا وقت کے بارے میں اور مکان (space) کے بارے میں اسی انداز پر سوچا گیا ہے۔

اخوان الصفا نے عقل کو نہایت بلند مقام دیا ہے۔ ان کے نظریے کے مطابق ذاتِ باری کی سب سے پہلی تخلیق عقل ہی ہے جو ابتدائے آفرینش سے تا ابد قائم رہے گی۔ عقل کا وجود اور اس کی ابدیت ذاتِ باری کا اہم ترین عطیہ ہے۔ روحِ عصر اور مادہ بھی عقل ہی سے تخلیق ہوئے۔ اس طرح کائنات کی تخلیق کا منبع بھی عقل ہے جو ذاتِ باری کی محکوم ہے، کسی اور ہستی کی محکوم نہیں۔

رسائل اخوان الصفا میں دیگر مابعد الطبیعیاتی مسائل مثلاً نفسِ کلیہ، ہیولٰی، عناصرِ اربعہ، روح، حیات بعد ممات وغیرہ پر بھی مفصل بحثیں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ خالص نظری مسائل اور مباحث کے علاوہ اخوان الصفا نے سائنس کے بعض عملی مسائل پر بھی اظہارِ خیال کیا اور اس میدان میں بھی غیر معمولی ذہانت کا ثبوت دیا۔ ان کے کئی نظریات پر یونانی افکار کا اثر غالب ہے لیکن اس کے باوجود انھوں نے سائنس میں نئی راہیں دریافت کی ہیں۔ رسائلِ اخوان الصفا میں حساب، جیومیٹری، موسیقی اور فلکیات وغیرہ سے متعلق معلومات پیش کی گئی ہیں جو اس دور کے مطابق کافی حد تک جامع ہیں۔ یہاں ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ فلکیات وغیرہ کے بارے میں موجودہ نظریات کی عمر پانچ سو سال سے زیادہ نہیں۔ اس سے قبل یہی سمجھا جاتا تھا کہ کائنات کا مرکز زمین ہے اور سورج اور ستارے زمین ہی کے گرد گردش کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں اگر ایک ہزار سال قبل اخوان الصفا نے یہی نظریات بیان کیے تو اس میں کوئی تعجب

نہیں ہونا چاہیے - لیکن سائنس کے میدان میں بھی اخوان الصفا نے بعض ایسے خیالات پیش کیے جن کو معلوم کرکے حیرت ہوتی ہے - مثلاً ان کا خیال تھا کہ وزن بذاتِ خود کوئی چیز نہیں - وزن اُسی وقت پیدا ہوتا ہے جب کوئی دوسرا جسم کھینچتا ہے - یعنی نظریہ' کششِ ثقل (Gravity) - اگر کوئی دوسرا جسم نہ کھینچے تو وزن ختم ہو جائے گا - قارئین کرام جانتے ہیں کہ ہمارے دور میں جب خلا باز خلا میں پرواز کرتے ہیں تو جونہی وہ زمین کے دائرۂ کشش سے باہر ہوتے ہیں ان کا وزن ختم ہو جاتا ہے - اب تو قارئینِ کرام نے ٹیلیویژن پر خود دیکھ لیا ہوگا کہ وزن ختم ہونے کے بعد راکٹ میں خلا بازوں کی کیا کیفیت ہوتی ہے - زمین کے گول ہونے کے ثبوت میں اخوان الصفا نے یہ دلیل پیش کی کہ خشکی یا پانی پر کھینچا ہوا کوئی خط مستقیم دراصل خطِ مستقیم نہیں ہوتا بلکہ اس کی نوعیت ایک قوس کی ہوتی ہے - اخوان الصفا سے قبل غالباً یہ دلیل پیش نہیں کی گئی تھی -

اخوان الصفا نے حیاتیاتی ارتقا کا نظریہ بھی پیش کیا : یعنی یہ کہ جمادات ، نباتات ، حیوانات اور انسان ارتقا کے تدریجی منازل ہیں - یہ نظریہ تو نیا نہیں تھا لیکن ایک بات اخوان الصفا نے ایسی کہہ دی جو حیرت انگیز حد تک جدید ہے : وہ یہ کہ اُنھوں نے لکھا کہ ارتقا میں حیوانات کی آخری منزل اور انسان کی پہلی منزل "قرد" یعنی بندر ہے جو صورت اور عمل کے اعتبار سے انسان سے بہت مشابہت رکھتا ہے - تعجب ہے کہ ڈارون سے ایک ہزار سے قبل یہ گستاخ (لیکن سائنٹفک) نظریہ پیش کرنے کی اخوان الصفا کو کیسے جرأت ہوئی ؟

اخوان الصفا کے زمانے میں اور اس سے قبل عام طور پر تصور یہی تھا کہ جسمِ انسانی کا سب سے اہم حصہ دل ہے ، لیکن اخوان الصفا نے نظریہ پیش کیا کہ سب سے اہم حصہ دماغ ہے کیونکہ احساسات ، خیالات اور جذبات اور دیگر عوامل دراصل دماغ ہی سے ظہور میں آتے ہیں -

سیاسیات اور اخلاقیات کے بنیادی مسائل پر بھی رسائلِ اخوان الصفا

میں مباحث موجود ہیں ۔ اخوان الصفا نے تمام مروجہ ادیان و مذاہب کے عقائد کو بیان کیا اور ان پر تنقید کی ۔ ان کے نزدیک اسلام سب سے عظیم دین ہے اور رسولِ اکرمؐ کی ذاتِ اقدس اور قرآنِ حکیم انسان کی رہنمائی کے لیے عظیم ترین نظامِ عمل ہے ۔

مختصر یہ کہ رسائلِ اخوان الصفا علوم و فنون کی ایک نہایت بیش قیمت انسائیکلوپیڈیا ہے ۔ اس انسائیکلوپیڈیا کا آج کی انسائیکلوپیڈیا سے مقابلہ کیا جائے تو دو باتیں خاص طور پر ذہن میں آتی ہیں ۔

پہلی بات یہ کہ برطانیہ کی انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا یا فرانس کی لاروس (Larousse) میں ہر موضوع کے بارے میں محض معلومات اکٹھے کر کے پیش کیے گئے ہیں ، نئے نظریات پیش نہیں کیے گئے ۔ لیکن رسائلِ اخوان الصفا میں نہ صرف اس دور کے تمام علوم سے متعلق معلومات پیش کی گئی ہیں بلکہ انسائیکلوپیڈیا کے مصنفین نے نئے نظریات بھی پیش کیے ہیں جن میں سے چند کا مختصر طور پر ان سطور میں ذکر کیا گیا ہے ۔

دوسرے یہ رسائلِ اخوان الصفا تعداد میں ۵۰ یا ۵۲ ہیں ۔ عوام کی سہولت کے لیے ارکانِ اخوان الصفا نے ان کا خلاصہ ایک جلد میں کیا اور اس کا نام ''الجامعہ'' رکھا ۔ پھر اس ایک جلد کا مزید خلاصہ ایک مختصر رسالے کی شکل میں کیا اور اس کا نام ''الجامعۃ الجامعہ'' رکھا ۔ یورپ میں انسائیکلوپیڈیا دو سو سال سے لکھی جا رہی ہے ۔ انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کا جدید ترین ایڈیشن ، جو اسی سال پاکستان میں آیا ہے ، اس میں یہ جدت کی گئی ہے کہ پوری انسائیکلوپیڈیا کا خلاصہ ایک جلد میں اور پھر اس ایک جلد کا مزید خلاصہ ایک جلد میں کیا گیا ہے ۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کے مرتبین نے اخوان الصفا کی نقل کی ہے لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ علوم کی پیشکش میں حسنِ ترتیب کے اعتبار سے اخوان الصفا کے ارکان انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مصنفین کے پیش رو ضرور تھے ۔

افسوس ہے کہ اس عظیم کارنامے پر خاطرخواہ توجہ نہیں دی جا رہی ۔

ہمارے مورخین ، مصنفین ، مفکرین ، واعظین اور علما و فضلا کی تحریروں اور تقریروں میں اخوان الصفا کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے ، حتٰی کہ جہاں تک مجھے علم ہے ، ان رسائل کا یا ان کی تلخیص کا یا تلخیص کی تلخیص کا اُردو زبان میں ترجمہ بھی نہیں کیا گیا ۔

لیکن یورپ میں ان رسائل پر بہت کام ہوا ہے ۔ انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں ان پر تبصرے اور تراجم تحریر کیے گئے ہیں اور تحقیقی مقالے لکھے گئے ہیں (اور کیوں نہ ہو ، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے سے اہلِ یورپ ہی نے فائدہ اٹھایا تھا) ۔ جو انگریزی داں حضرات ان کے بارے میں کچھ معلومات حاصل کرنا چاہیں وہ دمشق میں عرب اکادمی کے ممبر ڈاکٹر عمر فرخ کا مقالہ ملاحظہ فرمائیں جو میاں محمد شریف صاحب کی مرتّب کی ہوئی ''ہسٹری آف مسلم فلاسفی'' میں شائع ہوا ہے اور جس سے میں نے اس مضمون میں استفادہ کیا ہے ۔ یا وہ مختصر مضمون دیکھیں جو سعید شیخ صاحب کی کتاب ''اسٹڈیز اِن مسلم فلاسفی'' میں شامل ہے ۔ یا مسلم فلاسفی پر میکڈانلڈ کی کتاب کا مطالعہ کریں ۔ ڈاکٹر عمر فرخ صاحب نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اخوان الصفا کی تحریک غیر سیاسی اور غیر فرقہ وارانہ تھی ۔ یہ خفیہ تحریک مسلمانوں میں خرد افروزی کا فروغ چاہتی تھی ۔ وہ وطن میں مقبول نہ ہوئی لیکن اس کے علمی کارنامے انسائیکلوپیڈیا کو اہلِ یورپ نے سینے سے لگایا ۔ ارکانِ اخوان الصفا نے ارشادِ نبوی کی تکمیل کرتے ہوئے علوم کو غیر ممالک سے درآمد کیا ، اسلام کی روشنی میں دیکھا اور ان میں گراں قدر اضافے کیے ۔ لیکن جب فضا سازگار نہ پائی تو خفیہ طور پر اس خزینے کو اسپین اور یورپ برآمد کر دیا ۔ یہ ارکانِ باصفا ساری عمر خاموش اور خفیہ طور پر علمی کام کرتے رہے اور مرتے وقت قوم کے نام یہ پیغام چھوڑ گئے :

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ
عشق کاریست کہ بے آہ و فغاں نیز کنند

۲۔ حضرت امام غزالی

جرمنی کے مشہور فلسفی کانٹ نے انسانی ذہن کا تجزیہ کرنے کے بعد جو نتائج اخذ کیے ان میں سے چند حسبِ ذیل ہیں ۔

کانٹ اور غزالی :

ہمیں اپنے گرد و پیش کی دنیا کا علم حواسِ خمسہ ہی کے ذریعے ہوتا ہے لیکن یہ محض ایک خام مواد ہوتا ہے ۔ عقل اس مواد کو ترتیب دے کر پُر معنی بناتی ہے ۔ مثلاً میرے سامنے ایک میز ہے ، حواسِ خمسہ صرف اتنا ہی بتا سکتے ہیں کہ میرے سامنے دو قسم کے رنگ ہیں ۔ ایک سرخ رنگ (لکڑی کا) دوسرا سبز رنگ (میز کی بالات کا) ۔ چند لکیریں اوپر سے نیچے ، دائیں سے بائیں ، کوئی سخت چیز اور بس ۔ حواسِ خمسہ صرف یہی بتاتے ہیں ۔ یہ عقل ہی بتاتی ہے کہ ان سب حسیات کا مجموعہ ''میز'' ہے جو اتنی لمبی ہے ، اتنی چوڑی ہے ، اتنی اونچی ہے ۔ لکھنے پڑھنے کے کام آتی ہے ، اس وقت موجود ہے ، کل یہاں موجود نہیں تھی وغیرہ ۔ یہ علمِ انسانی ہی کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے ۔ عقل کے بغیر نہ دنیا اور زندگی سے متعلق صحیح علم حاصل کیا جا سکتا ہے ، نہ ترقی ہو سکتی ہے ۔

وقت کا کوئی خارجی وجود نہیں ۔ وقت دراصل انسانی عقل کا بنایا ہوا ایک پیمانہ ہے جس کے ذریعے انسان حادثات اور واقعات کو امروز و فردا ، ماضی ، حال ، مستقبل ، قدیم و جدید وغیرہ میں تقسیم کر سکتا ہے ۔ وقت کی اہمیت بے انتہا ہے لیکن یہ اہمیت انسان کے لیے ہے ۔ ایک لحاظ سے انسان وقت کی قید میں ہے ۔ وہ وقت کے پیمانے کے بغیر کچھ نہیں سوچ سکتا ۔ (یہاں ذہن قرآن کی سورۃ العصر کی طرف منتقل ہوتا ہے جہاں ایک طرف وقت کی قسم کھا کر اس کی اہمیت کا احساس دلایا گیا ہے اور اسی کے ساتھ انسان کے خسارے اور نقصان میں ہونے کا ذکر کیا گیا ہے) ۔

کچھ یہی صورت ''مکان'' یعنی فاصلے کی بھی ہے ۔ وقت یعنی ''زمان''

کی طرح فاصلہ یعنی ''مکان'' بھی انسانی عقل کا بنایا ہوا پیمانہ ہے ۔ مکان کا کوئی خارجی وجود نہیں ۔ کم از کم ''فاصلے'' جس صورت میں ہمیں نظر آتے ہیں وہ ہمارے ذہن ہی کی بنائی ہوئی تصویریں ہیں ۔ فاصلوں یا ''مکان'' کی اصل نوعیت کیا ہے اس کا انسانی عقل کو علم نہیں ہو سکتا ۔

کانٹ نے عقل کا صحیح مقام متعین کرنے کی کوشش کی اور اس کی اہمیت پر زور دیا ۔ عقل کی کارفرمائی کے بنیادی اصول وضاحت سے بیان کیے اور ایک فلسفیانہ نظام قائم کیا جس کے تحت تمام علومِ انسانی اور علومِ فطری سائنس وغیرہ کے قوانین کی بنیادیں مضبوط کی جا سکتی ہیں ۔ عقل کی اہمیت اور اس کا صحیح مقام متعین کرنے کے ساتھ ساتھ کانٹ نے ایک اور اہم نکتہ بیان کیا اور وہ یہ کہ عقل اُن معاملات کا احاطہ کر سکتی ہے جن کا تعلق اس دنیا سے ہے ؛ یعنی یہ محسوسات کی دنیا ، یہ جہانِ رنگ و بو ، یہ زندگی امروز فردا اور اس سے متعلق علوم و فنون ۔ لیکن اس دنیا کے علاوہ کوئی اور دنیا ہے یا نہیں اور ہے تو کیسی ہے ؟ اس زندگی کے بعد بھی کوئی زندگی ہے یا نہیں ؟ اگر ہوگی تو اس کی کیا شکل ہوگی ؟ یہ دنیا کیسے وجود میں آئی ؟ اس کا خالق کون ہے ؟ اگر خالق کوئی ایک ذات ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے ؟ اس کے صفات کیا ہیں ؟ کیا یہ دنیا ہمیشہ سے ہے ؟ اگر ہمیشہ سے نہیں تو اس سے پہلے کیا تھا ؟ ہم دنیا میں جو کچھ سمجھتے ہیں وہ حواسِ خمسہ اور عقل کی چھلنی میں چھن کر ہمارے علم میں آتا ہے ۔ اشیا کی اصل حقیقت کیا ہے ؟ وغیرہ وغیرہ ۔ کانٹ کہتا ہے کہ جب ان سوالات کا جواب دینے کے لیے عقل کو استعمال کیا جاتا ہے تو کوئی نتیجہ نہیں نکلتا بلکہ ایک تضاد کے بعد دوسرا تضاد سامنے آتا ہے ۔ کانٹ نے مثال کے طور پر اس قسم کے بعض سوالات پر دلچسپ انداز میں بحث کی ہے ۔ مثلاً کانٹ نے اس قسم کے عقائد کے بارے میں (جن کا تعلق زیادہ تر مذہب اور قدیم ما بعد الطبیعیات سے ہے) عقلی دلائل پیش کیے ہیں ۔ پہلے ہر عقیدے کی تائید میں عقلی دلائل پیش کیے ہیں اور پھر اسی عقیدے کی مخالفت میں عقلی دلائل

پیش کیے ہیں اور دکھایا ہے کہ اس قسم کے مسائل سے متعلق تائید اور تردید دونوں کے لیے عقلی دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں ۔ اس بحث سے کانٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ مسائل عقلی دلائل سے طے نہیں کیے جا سکتے ؛ یعنی مذہب اور قدیم مابعد الطبیعیات کے جن مسائل کا تعلق کسی دوسری دنیا ، کسی دوسری زندگی اور اس کی تخلیق وغیرہ سے ہے وہ عقلی دلیلوں سے حل نہیں کیے جا سکتے ۔ قدیم ما بعد الطبیعیات نے اشیا کی حقیقت کے اسرار و رموز بیان کرنے کی کوشش کی تھی ۔ کانٹ نے کہا ہے کہ چونکہ اس قسم کے مسائل عقلی دلائل سے طے نہیں کیے جا سکتے اس لیے قدیم ما بعد الطبیعیات غلط اور ناممکن ہے ۔

اس طرح کانٹ نے انسانی فکر کے ایک بہت بڑے قلعے کو مسمار کردیا جو صدیوں سے قائم ہے ، لیکن کانٹ نے قلعے کو مسمار کرنے پر اکتفا نہیں کیا ، اس نے فکر کی ایک اور بنیاد ڈالی اور اس پر ایک نیا قلعہ تعمیر کیا ۔ کانٹ نے کہا کہ ہمارے ذہن میں ایک ایسی صلاحیت موجود ہے جس کے ذریعے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ انسان کا کون سا فعل اچھا ہے اور کون سا فعل برا ہے ، یا دوسرے الفاظ میں کانٹ نے انسانی ضمیر کی اہمیت کا جائزہ لیا ۔ کانٹ نے کہا کہ بہت سے اعمال ایسے ہیں جن کے بارے میں ہمارا ذہن (یا ضمیر) فوراً فیصلہ کر دیتا ہے کہ یہ فعل اچھا ہے یا برا ۔ چاہے ہم ضمیر کے اس فیصلے پر عمل کریں یا نہ کریں لیکن ضمیر اپنا فیصلہ ضرور دیتا ہے ؛ یعنی نیکی اور بدی کا شعور ہمارے ذہن میں یقینی طور پر موجود ہے ۔ کانٹ اس شعور کو ''اخلاقی قانون'' کہتا ہے ۔ کانٹ کی رائے میں یہ اخلاقی قانون ہم میں فطری طور پر موجود ہے ، یہ تجربے سے حاصل نہیں ہوا ۔ ہم میں ہمیشہ سے موجود تھا ۔ ہر انسان میں موجود ہوتا ہے ۔ اس عالمگیر حقیقت کو تسلیم کر لینا چاہیے ۔ اس لیے اس اخلاقی قانون کو انسان کی عملی زندگی میں بنیادی حیثیت دی جانی چاہیے ۔ ہر وہ فعل اچھا ہے جو اس اخلاقی قانون کے مطابق ہو ، چاہے اس کے نتائج اچھے ہوں چاہے برے ۔ ایک مشہور

مقولہ ہے کہ دیانتداری سب سے اچھی پالیسی ہے ۔ کانٹ کا کہنا ہے کہ دیانتداری اس لیے اچھی نہیں کہ وہ اچھی پالیسی ہے (یعنی اس سے کاروبار میں فائدہ حاصل ہو سکتا ہے) بلکہ اس لیے اچھی ہے کہ دیانتداری اخلاق قانون (یا ضمیر) کے حکم کے مطابق ہے ۔

اس طرح کانٹ اخلاق کی بنیادوں پر انسانی زندگی کا ایک نظام متعین کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اخلاق کے ''حکم'' کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اخلاق اقدار کا سختی سے پابند ہو ۔ ہر فرد اپنی جگہ اہم ہے ۔ قوم کے ایک حصے کی حیثیت سے بھی اور خود اپنی انفرادی حیثیت سے بھی ۔ فرد کی فلاح و بہبود اہم ہے اور انسانیت کی فلاح بھی اہم ہے ۔ انسان کو ایک ذریعے کے طور پر استعمال نہ کرو ۔ انسان کی فلاح خود ایک مقصد ہے ۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اچھے اخلاق کی قدر و قیمت کیا ہے ؟ یہ صحیح ہے کہ اچھے اخلاق ضمیر کی آواز کا نتیجہ ہوتے ہیں لیکن آخر اس ضمیر کی آواز اور اس کے اثر سے اچھے اخلاق اور اچھے عمل کا مقصد کیا ہے ؟ اس زندگی میں تو اکثر اوقات اچھے اعمال کی زیادہ قدر و قیمت نہیں ہوتی ۔ اچھے اعمال کرنے والے انسان اکثر خسارے ہی میں رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات اچھے اعمال کرنے والے ، اخلاق کی تعلیم دینے والے اور کلمۂ حق کہنے والے تختۂ دار پر چڑھ جاتے ہیں یا بلاخانۂ سلاسل میں قید و بند کی اذیتیں برداشت کرتے ہیں ۔ اچھے اعمال کا اچھا صلہ نہ سہی ، اگر اس کا نتیجہ اذیت اور مصائب ہیں تو نظامِ عالم میں کوئی خرابی ضرور ہے ۔ کانٹ اس بحث کو لے کر آگے چلتا ہے اور کہتا ہے کہ اس دنیا اور اس زندگی میں چونکہ اخلاق کے ساتھ انصاف نہیں ہوتا اس لیے ضروری ہے کہ دوسری دنیا یا دوسری زندگی میں اخلاق قانون کے ذریعے انصاف ہو ، کیونکہ کائنات کا اتنا بڑا نظام اس قدر بے انصافی کے ساتھ نہیں چل سکتا ۔ اس طرح اخلاق قانون کے وجود کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری زندگی یا حیات بعد ممات پر عقیدہ قائم کیا جائے ۔ اب جب دوسری زندگی اور انصاف پر عقیدہ قائم ہوگیا تو یہ بھی ضروری ہے کہ کسی

ہستی پر عقیدہ قائم کیا جائے جو حق و انصاف کی ضامن ہو ۔ انصاف خود بخود تو نہیں ہو سکتا ۔ کوئی انصاف کرنے والا ہونا چاہیے ۔ اس طرح اخلاق قانون اور دوسری زندگی پر عقیدے کے ساتھ ساتھ یہ عقیدہ بھی ضروری ہے کہ انصاف کرنے والے خدا پر عقیدہ قائم کیا جائے ۔ اگر دوسری زندگی اور عدل کرنے والے خدا پر عقیدہ قائم نہ کیا جائے تو اخلاق قانون کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا ۔ اس طرح کانٹ نے اخلاق پر ، عقیدے کی بنیادوں پر ، خدا ، پیغمبر ، مذہب وغیرہ سب پر عقیدہ ضروری قرار دے دیا اور مذہب کی عمارت کو عقیدے کی بنیادوں پر مستحکم کردیا ۔

کانٹ کے افکار نہایت دقیق نوعیت کے ہیں اور ان کے تمام پہلوؤں کی طرف محض اشارہ کرنا بھی اس مضمون میں ممکن نہیں ۔ اٹھارویں صدی کے اس مفکر کے اثرات اس ڈھائی سو سال میں تقریباً ہر مفکر نے قبول کیے ہیں ۔ میں یہاں صرف دو امور کی طرف اشارہ کروں گا :

اول : کانٹ کی رائے میں ہمیں اپنے گرد و پیش کی دنیا کا علم عقل ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور عقل ہی تمام علومِ عقلی اور سائنسی کی بنیاد ہے ۔

دوم : ہمیں دنیا میں ان اشیا یا عوامل کا علم ہو سکتا ہے جو محسوس کی جا سکیں ۔ اس لیے اگر ان محسوسات کے درپردہ کچھ اور حقیقتیں ہیں تو ان کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا ۔ عقل کی رسائی ان حقائق تک نہیں ہو سکتی اس لیے ان ماورا حقائق کی تلاش (جس میں قدیم فلسفی سرگرداں رہے) بےسود ہے ۔ اسی طرح مذہب ، خدا ، حیات بعدِ ممات ، دوسری زندگی اور کائنات کی تخلیق وغیرہ ایسے امور ہیں جن پر عقلی بحث بے سود ہے ۔ ان کا تعلق عقیدے سے ہے ۔ ان مسائل پر عقلی دلائل دینے سے تضاد اور فکری انتشار پیدا ہوگا ، حاصل کچھ نہ ہوگا ۔ عقل اس سلسلے میں رہنمائی نہیں کر سکتی ۔ البتہ عقیدے (Faith) کے ذریعے ان مسائل کو سمجھنے

کی کوشش کی جا سکتی ہے اور یہ کوشش رائیگاں نہیں ہوگی ۔ اس سے مذہب اور ایمان جیسی نعمتیں حاصل ہوں گی جن سے جذبات کو طمانیت حاصل ہوگی اور زندگی اور اخلاق قدریں زیادہ پُر معنی ہو جائیں گی ۔

ان افکار کا نتیجہ یہ ہوا کہ مفکرین نے خدا ، تخلیقِ کائنات اور حیات بعد ممات وغیرہ پر عقلی دلائل سوچنا اور پیش کرنا چھوڑ دیے ۔ جو مفکرین علومِ عقلیہ اور سائنس کے مسائل میں دلچسپی رکھتے تھے انھوں نے اپنی توجہ علوم سے متعلق غور و فکر کرنے پر صرف کی اور علوم کی ترقی کی رفتار تیز ہوئی ۔ فکری انقلاب آیا ، پھر صنعتی انقلاب آیا اور آج مغربی دنیا اس قدر خوش حال ہے کہ مشرق کے بیشتر ممالک ان ترقی یافتہ ملکوں کی امداد پر زندہ ہیں ۔

دوسری طرف کانٹ نے مذہب کو بھی انسان کی نہایت اہم ضرورت قرار دیا اور اہلِ کلیسا کو بشارت دی کہ عقل ، جس پر یہ فلسفی بہت ناز کرتے تھے ، وہ ہر مسئلے کا حل نہیں ہے ۔ عقل کی حدود متعین ہیں ۔ انسان میں عقل کے علاوہ ایک اور صلاحیت بھی ہے جس کے ذریعے مذہب کے مسائل پر غور کیا جا سکتا ہے اور وہ صلاحیت عقیدہ ہے ۔ اسے وجدان کہہ لیجیے ، جذب کہہ لیجیے ، سرمستی کہہ لیجیے یا عشق کہہ لیجیے ۔ اس صلاحیت کے ذریعے خدا کے تصور تک بھی رسائی ممکن ہے ۔ عاقبت سنوارنے کا راستہ بھی ہے ، کچھ تصوف کی راہیں بھی کھلتی ہیں اس لیے عقیدہ کی صلاحیت کو اس کا صحیح مقام حاصل ہونا چاہیے ۔ چنانچہ اہلِ کلیسا جو شروع میں کانٹ کے بہت مخالف ہو گئے تھے آخر کار من گئے ۔

مختصر یہ کہ کانٹ کے افکار سے یورپ اور مغرب نے نہایت اہم تاثرات قبول کیے اور نہایت تیز رفتاری سے ترقی کی ، لیکن بعض باتیں جو کانٹ نے کہی تھیں وہ آٹھ سو سال قبل عظیم مسلمان فلسفی الغزالی نے بھی کہی تھیں ۔ ان باتوں کا مسلمانوں پر کیا اثر ہوا ؟ اس بارے میں آئندہ صفحات میں عرض کروں گا ۔

امام غزالی کے چند افکار :

امام غزالی (پیدائش ۱۰۵۸ء ، وفات ۱۱۱۱ء) ایک غیر معمولی ذہن کے مالک تھے ۔ لیکن افسوس کہ ان کی تحریروں سے مسلمانوں کو جتنا فائدہ پہنچ سکتا تھا نہ پہنچ سکا ۔ عام طور سے ان کے پیغام کی روح کو کلی طور پر نہیں سمجھا گیا ۔ یا بعض افراد نے اسے سمجھا لیکن جان بوجھ کر اسے نظرانداز کر دیا اور صرف وہ باتیں یاد رکھیں جو کسی خاص سیاسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مفید ہو سکتی تھیں ۔ غزالی کے بارے میں عام تاثر یہی ہے کہ وہ عقل اور دنیاوی علوم کے مخالف تھےاور وجدان اور دینی علوم کو انسان کی فلاح و بہبود کے لیے کافی سمجھتے تھے ۔ اس مضمون میں میں مختصراً یہ بیان کرنے کی کوشش کروں گا کہ غزالی کا اصل پیغام کیا تھا اور لوگوں نے اسے کیا سمجھا اور غزالی کے پیغام کی اس غلط تعبیر سے کیا افسوس ناک نتائج برآمد ہوئے ۔

الغزالی کا زمانہ مسلمانوں میں شدید ذہنی انتشار اور باہمی اختلافات کا زمانہ تھا ۔ مسلمانوں کے عظیم فلسفی کندی ، فارابی ، ابن سینا وغیرہ تقریباً تمام علوم عقلیہ کے بارے میں ایسے عہد آفریں افکار پیش کر چکے تھے جن کا یورپ آج بھی معترف ہے ۔ خلیفہ ہارون الرشید اور المامون کے زمانے میں علم و حکمت کے بیش بہا خزانے مسلمانوں نے جمع کیے تھے اور ان میں گراں قدر اضافہ کیا تھا ۔ لیکن افسوس کہ علم اور مذہب دونوں میں سیاسی مصلحتوں کا دخل شروع ہو چکا تھا ۔

امام غزالی کا حساس ذہن اس انتشار اور اختلاف سے بہت متاثر ہوا ۔ وہ حقیقت کی تلاش میں ملک ملک اور شہر شہر گھومے ۔ کبھی نیشاپور کی درس گاہوں میں اہل علم سے اکتساب فیض کیا تو کبھی بغداد کی نظامیہ اکادمی میں دینی علوم اور عقلی علوم کا مطالعہ کیا اور درس دیا ۔ تمام دینی علماء اور فقہا کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور مسلمان اور یونانی فلسفیوں کے نظریات پر غور کیا ۔ لیکن ان کے بے تاب ذہن کو آسودگی

میسر نہ آئی بلکہ بے تابی میں اضافہ ہی ہوتا چلا گیا ۔ یہ اضطراب اس قدر بڑھا کہ ۱۰۹۵ ع میں ان کا اعصابی اور جسمانی نظام تقریباً مفلوج ہو کر رہ گیا ، حتیٰ کہ قوتِ گویائی بھی جواب دے گئی لیکن کچھ عرصے کے بعد امام غزالی اس کرب سے شفایاب ہوئے ۔ انھوں نے تحصیلِ علم اور تدریس کے دوران جو تاثرات حاصل کیے تھے ان پر مزید غور کیا ۔ منتشر افکار کی شیرازہ بندی کی اور تصنیف و تالیف میں مصروف ہوگئے ۔ غزالی نے اپنے دور کے تقریباً ہر دینی اور علمی مسئلے پر غور کیا اور نہایت دقیق نظریات قائم کیے ۔ اگر ان نظریات کا مختصراً جائزہ لیا جائے تو کئی کتابیں مرتب ہو سکتی ہیں ۔ اس مضمون میں صرف دو ایک نکات کے بارے میں اشارہ کیا جائے گا اور پھر بہ حیثیت مجموعی غزالی کے افکار کے مسلمانوں کی فکری تاریخ پر اثرات کا نہایت مختصر جائزہ لیا جائے گا ۔ غزالی کی علمی کاوشوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔

اول ، غزالی نے مختلف دینی فرقوں کے نظریات اور اعتقادات کا مطالعہ کر کے حتی المقدور ان کے اختلافات کو دور کیا اور دینی مسائل سے متعلق فکر و نظر کی از سرِ نو تشکیل کی ۔ اس سلسلے میں غزالی کی کوشش یہ تھی کہ قرآن کریم اور اسلامی تعلیمات کے بنیادی عناصر کی اہمیت کو واضح کیا جائے اور فروعات پر نسبتاً کم توجہ دی جائے ۔ عالمِ اسلام کا ذہنی انتشار اسی طرح دور ہو سکتا ہے ۔ اس اہم مشن سے متعلق غزالی کی سب سے اہم تصنیف "احیاء علوم الدین" ہے ۔

دوم ، غزالی نے فلسفیوں کے افکار کا جائزہ لیا اور ان پر تنقید کی ۔ انھوں نے کئی مفروضات کو غلط قرار دیا جنھیں فلسفے اور سائنس کی بنیاد قرار دیا جاتا تھا ۔ یہاں صرف ایک مسئلے کا ذکر کروں گا ۔ فلسفہ اور سائنس کے تقریباً ہر نظریے کی بنیاد اس اصول پر تھی (اور بہت حد تک اب بھی ہے) کہ ہر فعل کا ایک سبب ہوتا ہے ، یعنی علّت اور معلول ایک دوسرے کے لیے ضروری ہیں ۔ مثلاً آگ کے لیے ضروری ہے کہ وہ جلائے ۔ ایسا ناممکن ہے کہ آگ موجود ہو لیکن وہ نہ جلائے (آگ علّت ہے اور

جلانا معلول) - امام غزالی یہاں ایک نہایت اہم نکتہ بیان کرتے ہیں - وہ کہتے ہیں کہ آخر یہ ہم نے کیسے طے کر لیا کہ آگ کسی چیز کے جلنے کا سبب ہے ؟ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ پہلے آگ جلی اور اس کے بعد کوئی چیز جل اٹھی - یہ تو دو مظاہرِ فطرت ہوئے ، ایک کے بعد دوسرا ظہور پذیر ہوا - یہ بات قطعی طور پر کیسے کہی جا سکتی ہے کہ آگ کا براہ راست تعلق جلانے سے ہے - اب آپ کہیں گے کہ ہم نے دیکھا کہ جب بھی آگ جلی اس نے ضرور جلایا - ہمیشہ سے ایسا ہی دیکھا گیا ہے - لیکن غزالی جواب دیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ کروڑوں صدیوں سے کروڑوں اور اربوں انسانوں نے اب تک یہی دیکھا ہے کہ آگ کسی دوسری چیز کو جلاتی ہے ، مگر اس سے یہ کیوں کر ثابت ہوتا ہے کہ آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا - جو کچھ اب تک ہوتا رہا ہے ، اس سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ آئندہ بھی ایسا ہی ہوگا ، اس لیے کوئی منطقی یا عقلی دلیل نہیں دی جا سکتی - یہ وہ اہم نکتہ ہے جو غزالی سے آٹھ سو سال بعد انگریز فلسفی ہیوم اور جرمن فلسفی کانٹ نے بھی بیان کیا تھا اور تسلیم کیا تھا کہ علّت اور معلول کے باہمی رشتے کے بارے میں کوئی منطقی عقلی دلیل نہیں دی جا سکتی - ہیوم نے اس کا کوئی جامع حل تلاش نہیں کیا - البتہ کانٹ نے کہا تھا کہ علّت اور معلول کا تعلق ہمارے ذہن اور عقل کی بناوٹ سے ہے - ہماری عقل اسی انداز پر سوچتی ہے کہ علّت اور معلول میں لازمی تعلق ہے - اصل صورتِ حال یعنی یہ کہ علت اور معلول میں واقعی کوئی لازمی تعلق ہے یا نہیں ، یہ بات عقل کی حدود سے باہر ہے - عقل تو یہی کہتی ہے کہ آگ ہے تو وہ ضرور جلائے گی - لیکن یہ سوال کہ آگ کیوں جلاتی ہے اور کیا وہ ہمیشہ جلائے گی ؟ اس کا جواب عقل کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتا - کانٹ اس منزل پر عقلِ محض کے طرزِ عمل کا جائزہ لے رہے تھے - ان کا فرض عقل کی حدود متعین کرنے کے بعد ختم ہو گیا -

کانٹ کے نزدیک ان سوالات کا جواب عقل کی حدود سے باہر ہے -

یہ مسائل عقیدے سے تعلق رکھتے ہیں - اس کے بارے میں میں گزشتہ صفحات میں اشارہ کر چکا ہوں -

امام غزالی کہتے ہیں کہ آگ اس لیے نہیں جلاتی کہ یہ کوئی لازمی امر ہے بلکہ اس لیے جلاتی ہے کہ خدا کا حکم یہی ہے - اگر خدا کا حکم ہو کہ آگ نہ جلائے تو وہ نہیں جلائے گی - یہاں غزالی دین میں معجزے کا جواز پیش کرتے ہیں - جب خدا نے حکم دیا کہ آگ حضرت ابراہیم کو نہ جلائے تو اس نے نہیں جلایا - اسی طرح کائنات کے تمام مظاہر، جنھیں ہم قانونِ قدرت یا اصولِ فطرت کہتے ہیں، در اصل خدا کے حکم کے تابع ہیں - علت اور معلول کے اصل راز سے صرف خدا واقف ہے - انسان عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل نہیں کر سکتا - اسی طرح بہت سے دیگر مسائل ہیں جن پر فلسفیوں اور سائنس دانوں نے عقلی دلائل پیش کیے ہیں - امام غزالی نے ان عقلی دلائل کو عقلی دلائل ہی سے رد کرنے کی کوشش کی ہے - مثلاً بعض فلسفیوں کا یہ خیال ہے کہ یہ کائنات ہمیشہ سے قائم ہے مگر غزالی کے نزدیک یہ درست نہیں - وہ کہتے ہیں کہ یہ کائنات خدا کے حکم سے ایک خاص وقت میں تخلیق ہوئی - خدا کی ذات و صفات کے بارے میں بھی فلسفیوں کے عقلی دلائل کو غزالی نے رد کرنے کی کوشش کی ہے - اس طرح امام غزالی نے فلسفیوں کے بیشتر نظریات کو اپنے دلائل کا نشانہ بنایا ہے - اس موضوع پر غزالی کی سب سے اہم تصنیف ''تہافت الفلاسفہ'' ہے - غزالی نے کانٹ کی طرح عقل کی حدود متعین کرنے کی کوشش کی ہے - غزالی کے ہاں مفصل بحثیں اور نظامِ فکر نہیں ملتا جو کانٹ کے ہاں ملتا ہے (اور یہ ایک فطری امر تھا کیونکہ کانٹ نے جب اس موضوع پر قلم اٹھایا تو اس کے سامنے غزالی کے بعد آٹھ سو سال کے افکار کا ارتقا موجود تھا) - لیکن نتائج کے اعتبار سے غزالی اور کانٹ بہت قریب ہیں - کانٹ کی طرح غزالی بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ بعض بنیادی دینی عقائد کے بارے میں عقلی بحث کرنا بے سود ہے - ان دینی عقائد کو عقل کے ذریعے ثابت بھی نہیں

کیا جا سکتا اور رد بھی نہیں کیا جا سکتا - اس بارے میں غزالی کی تصنیف ''المنقذ من الضلال'' بہت اہمیت رکھتی ہے - اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ جب بعض اہم دینی مسائل کو سمجھنے میں عقل رہنمائی نہیں کر سکتی تو پھر ان رازہائے سربستہ تک رسائی کیسے ممکن ہے اور انسان کی بیتابیِ دل کا کیا علاج ہے؟ غزالی کہتے ہیں کہ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم دین کی اصل یعنی خدا ، اس کے کلام اور اس کے رسولؐ کی طرف رجوع کریں (جیسا کہ ''احیائے علومِ الدین'' میں کہا گیا) - اس کے علاوہ اس دنیا کی طرف بھی رجوع کریں جو خود انسان کے اندر موجود ہے اور یہاں سے غزالی کے افکار کی تیسری سمت متعین ہوتی ہے -

غزالی کے افکار کا تیسرا اہم حصہ تصوف اور اس کی تشکیل جدید ہے - تصوف کی تحریک غزالی سے کوئی دو صدی قبل شروع ہو چکی تھی لیکن اس کی نوعیت زیادہ تر ایک جذباتی اندازِ فکر اور راہبانہ طرز زندگی کی تھی - بعض صوفیا کے افکار اور عمل میں کئی ایسے عوامل بھی داخل ہو گئے تھے جو اسلامی تعلیمات کے سراسر خلاف تھے - مثلاً رہبانیت خود اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے - اسلام نے ترکِ دنیا کی تعلیم نہیں دی - غزالی نے تصوف میں اسلامی اقدار کی اہمیت پر زور دیا اور تصوف کو ایک نظام فکر کی شکل دینے کی کوشش کی - غزالی کہتے ہیں جن حقائق تک عقل کی رسائی نہیں ان تک پہنچنے کا ایک راستہ وجدان ہے - بعض حقیقتیں ایسی ہیں جنھیں عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا بلکہ صرف محسوس کیا جا سکتا ہے ، اور یہ احساس جتنا زیادہ شدید ہوگا اتنا ہی انسان حقیقت کے قریب پہنچ سکے گا - اصل حقیقت تک رسائی (یعنی معرفت) تو بہت مشکل ہے اور خدا کے چند نیک بندوں ہی کو حاصل ہوتی ہے لیکن بقدرِ ظرف انسان اس راستے کے مدارج کو طے کر سکتا ہے - خدا اور روح وغیرہ کی اصل حقیقت کا ادراک تو عام انسان کی استعداد سے باہر ہے لیکن ان حقائق کے بعض مظاہر جذب و عشق کی کیفیات میں انسان پر منکشف ہو سکتے ہیں - مذہب بھی ایک خاص ذہنی کیفیت عطا کرتا

ہے لیکن اس کیفیت کی قدر و قیمت کا انحصار اس پر ہے کہ انسان کے اعمال کیسے ہیں - اچھے عمل کے بغیر محض جذب و سر مستی کافی نہیں - اسی اصول پر غزالی اخلاقیات کے نظام کی بنیاد رکھتے ہیں - تصوف پر غزالی کی کئی تصنیفات ہیں - ''احیائے علوم الدین'' کے علاوہ ''مشکٰوۃ الانوار'' ''المعارف العقلیہ'' اور ''مکاشفات القلوب'' وغیرہ میں تصوف اور اس کی تشکیلِ جدید سے متعلق اہم مباحث موجود ہیں -

مندرجہ بالا معروضات سے ظاہر ہوگا کہ غزالی ایک عظیم مفکر اور مصلح تھے - انھوں نے اس دور کے تقریباً تمام دینی اور دنیاوی علوم کا مطالعہ کیا اور ان پر تنقید کی اور بعض ایسے نکات پیدا کیے جو کئی صدی بعد مغربی فلسفیوں کی توجہ کا مرکز بنے - لیکن غزالی کے افکار کو سمجھنے کے لیے ایک اہم بات یاد رکھنے کے قابل یہ ہے کہ ان کی تعلیمات اس دور کے انداز فکر کا ردِ عمل ہیں - انھوں نے علومِ دین کے احیا پر اس لیے زور دیا کہ لوگ دین کی اصل روح سے ہٹ کر فروعات میں الجھ گئے تھے جس کے نتیجے میں مختلف فرقوں میں سخت اختلافات بلکہ جنگ و جدال کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی - اس وقت دینی افکار کی شیرازہ بندی کی ضرورت تھی اور مسلمانوں کو اسلام کی اصل روح کی طرف راغب کرنے کی ضرورت تھی - غزالی نے اس کے لیے اہم اقدامات کیے - انھوں نے فلسفیوں کی مخالفت اس لیے نہیں کی کہ وہ علم و حکمت کے خلاف تھے بلکہ اس لیے کہ اس دور کے بعض فلسفی ان مسائل میں الجھے ہوئے تھے اور عقلی موشگافیاں کر رہے تھے جن سے کچھ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا تھا - غزالی نے تصوف کی تعلیم اس لیے نہیں دی تھی کہ لوگ عقل و خرد سے بیگانہ ہو جائیں اور علم و حکمت کا دروازہ بند کر کے خانقاہوں میں چلے جائیں - اس لیے کہ تصوف انسان کی شخصیت میں پاکیزگی اور لطافت پیدا کرتا ہے اور بعض خوش نصیب (سب نہیں) اس راستے سے عرفان بھی حاصل کر لیتے ہیں - اس طرح غزالی کی تعلیمات کا مقصد مسلمانوں کا فکری انتشار دور کرنا اور ایک بہتر معاشرے کی تشکیل

تھا ، لیکن افسوس کہ ان تعلیمات کی عام طور پر غلط تعبیر کی گئی ۔ مختلف گروہوں نے اپنے محدود مفادات پیش نظر رکھ کر نتائج اخذ کیے ۔ علم و حکمت کی تحصیل کو جرم قرار دیا گیا ۔ اہلِ فکر فلسفیوں اور سائنس دانوں کو قتل کیا گیا یا قیدِ سلاسل میں رکھا گیا ۔ اس سے ایک ایسا فکری جمود طاری ہوا جس کے اثرات سے اس وقت تک ملتِ اسلامیہ آزاد نہیں ہو سکی ۔

حضرت امام غزالی کے افکار کا اہم نکتہ یہ تھا کہ دین کے اکثر بنیادی مسائل ایسے ہیں جو عقل کے ذریعے سمجھ میں نہیں آ سکتے ۔ ان کے سمجھنے کے لیے وجدان یا عقیدے کی ضرورت ہے ۔ جن فلسفیوں نے صفاتِ الٰہی ، قرآن کی قدامت اور حیات بعدِ ممات وغیرہ کے بارے میں عقلی دلائل دیے ہیں وہ غلط ہیں ، کیونکہ دینی مسائل محض فلسفے سے حل نہیں کیے جا سکتے ۔ مختصراً یہ کہ عقل اور وجدان دونوں کی انسان کو ضرورت ہے لیکن ان کے دائرۂ کار علیحدہ علیحدہ ہیں ۔

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں عرض کر چکا ہوں ، آٹھ سو سال بعد جرمنی کے فلسفی کانٹ نے بھی کچھ اسی قسم کی بات کہی تھی لیکن کانٹ کے افکار سے اہلِ یورپ نے یہ سبق حاصل کیا کہ مسیحیت کے جن مافوق الفطرت عقائد اور نظریات میں اہلِ کلیسا صدیوں سے منطقی دلائل دے کر وقت ضائع کر رہے تھے ، ان کو عقلی حدود سے نکال کر خالص عقائد کے دائرے میں لایا گیا ۔ مذہب کے بنیادی مسائل کے بارے میں منطقی موشگافیاں ختم ہوئیں ۔ فلسفی اور سائنس دان اس دنیا کے مسائل کی طرف متوجہ ہوئے ۔ آخرت کے مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے کے فرائض اہلِ کلیسا ادا کرتے رہے ۔ اس طرح مسیحی دین کو بھی فروغ ہوا اور اس کے ساتھ فلسفیوں اور سائنس دانوں کی پوری اور غیر منقسم توجہ کی وجہ سے دنیوی مسائل کے حل کی طرف زیادہ توجہ دی گئی ۔ پہلے ذہنی انقلاب آیا اور خرد افروزی (Enlightenment) کی تحریک شروع ہوئی ۔ فلسفے اور سائنسی علوم میں ترقی ہوئی ۔ اس کے بعد صنعتی انقلاب

آیا اور معاشی ترقی ہوئی - چنانچہ آج مغربی ممالک ہم سے آگے ہیں - ہم پسماندہ ہیں اور ان سے امداد لے کر جیتے ہیں -

اِدھر مشرق میں بدقسمتی سے امام غزالی کے افکار کو غلط سمجھ کر ان سے غلط نتائج اخذ کیے گئے - یہاں پر فرض کر لیا گیا کہ چونکہ غزالی فلسفیوں کے مخالف ہیں اس لیے فلسفے کی مخالفت ضروری ہے (حالانکہ غزالی فلسفیوں کے بعض نظریات کے مخالف تھے اور اس دور کے مخصوص حالات کے خلاف ردِ عمل کا اظہار کر رہے تھے) - لوگوں نے سمجھا کہ اگر فلسفے کی مخالفت کرنا فرض ہے تو تمام سائنسی علوم کی مخالفت بھی واجب ہے، کیونکہ یہ سائنسی اور عقلی علوم بھی آخر فلسفیانہ اندازِ فکر ہی سے جنم لیتے ہیں - اس طرح جس قوم نے یورپ کو فلسفہ اور سائنس کا راستہ دکھایا تھا، وہ قوم یہ راستہ دکھا کر خود فلسفے اور سائنس کی مخالف ہوگئی اور اس مخالفت نے اتنی شدید صورت اختیار کر لی کہ مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں پر عرصۂ حیات تنگ ہو گیا اور فلسفہ اور سائنس کی کتابیں نذرِ آتش کرنے کی مہم شروع ہو گئی -

جدید عالمِ اسلام کے مسلمان مفکرین میں سے بیشتر نے اس پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ تین سو سالی تک دنیا کو علم و حکمت کا درس دینے کے بعد مسلمان علم و حکمت کے دشمن ہوگئے - مولانا شبلی نعمانی نے اس بارے میں بہت کچھ لکھا ہے - ''مقالات شبلی'' سے ایک اقتباس ذیل میں پیش کیا جاتا ہے :

''علامہ مقری 'نفح الطیب' میں لکھتے ہیں : جب یہ کہا جاتا تھا کہ فلاں شخص فلسفہ پڑھتا ہے تو عوام اس کو زندیق کہتے تھے اور اگر اس نے کہیں لغزش کھائی تو قبل اس کے کہ بادشاہ کو اس کی خبر پہنچے، اس کو پتھر مارتے تھے یا آگ میں جلا دیتے تھے -''

''مقالات شبلی'' سے مندرجہ ذیل اقتباس بھی فکر انگیز ہے :

''مسلمانوں میں علوم کی بنیاد مذہب کی زمین پر رکھی گئی تھی -

اور اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی پیشواؤں کی اجتہادی رائیں جدھر رخ اختیار کریں، علوم بھی ان کا ساتھ دیں۔ اسی وجہ سے مملکتِ اسلامی کے ہر گوشے سے رہ رہ کر فلسفے کو صدمے اٹھانے پڑتے تھے۔ مقتدر باللہ عباسی نے ۔ ۔ ۔ پہلے ہی فرمان نافذ کیا کہ کتب فروش فلسفے کی کتابیں بیچنے نہ پائیں۔ حکیم ابن رشد کو اپنی فلسفیانہ تصنیفات سے اس لیے خود انکار کرنا پڑا کہ خاندان عبدالمومن نے اس جرم میں اس کو قید کر دیا تھا۔ اسی خاندان کے ایک فرمانروا نے، جس کا نام مامون تھا، حکیم ابنِ حبیب کو قتل کرا دیا۔ سلطنت عثمانیہ میں بھی ایک مفتی صاحب نے فلسفے کا درس بند کرا دیا۔"

یہاں میں علامہ شبلی کے بیان کے بارے میں یہ عرض کروں گا کہ مسلمانوں میں علوم کی بنیاد مذہب کی زمین پر رکھی گئی تھی لیکن یہاں دین اسلام سے مراد انسان کا مکمل ضابطۂ حیات ہے جس میں دینی اور دنیوی علوم سب شامل ہیں۔ اسلام نے دین و دنیا دونوں کو اہمیت دی ہے اس لیے عقلی علوم دین اسلام ہی کا ایک اہم حصہ ہیں۔ رسول اکرمؐ نے علم حاصل کرنے کے لیے چین تک جانے کا مشورہ دیا؛ یعنی علم جس ملک، جس قوم اور جس معاشرے میں ملے اسے حاصل کرو۔ علم کسی ملک، کسی قوم، کسی معاشرے کی جاگیر نہیں۔ علم خدا کی دین ہے جو انسان کی کاوش سے حاصل ہوتا ہے اس لیے کوئی علم اور تحصیلِ علم دین اسلام کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ نظریات میں اختلاف ہو سکتا ہے لیکن فی نفسہٖ کوئی علم — فلسفہ، سائنس اور ریاضی وغیرہ اور تحصیل علم — روحِ اسلام کے منافی نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ علوم کے بعض نظریات حکومتِ وقت کی سیاسی مصلحتوں کے خلاف ہوں اور اس بنا پر "محتاط" مشیرانِ حکومت چند فلسفیوں اور چند نظریات ہی کو نہیں بلکہ ان سے متعلق علوم کو بھی خلافِ مذہب قرار دے دیں۔ چنانچہ یورپ میں ایسا ہی ہوا۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ جب رومن امپائر کے زوال کے

بعد یورپ قرونِ وسطٰی کی تاریکیوں میں کھو گیا اور اہلِ یورپ کے ذہنوں پر مسیحی پادریوں کی حکومت ہو گئی تو اس کے ساتھ فلسفے اور سائنس کے علوم کو بھی خلافِ مذہب قرار دے دیا گیا ۔ مسیحی پادریوں کا استدلال یہ تھا کہ انجیلِ مقدس کے علاوہ کسی دوسری کتاب کی ہمیں ضرورت نہیں ہے ۔ اہلِ یورپ اپنی ان تہذیبی روایات کو بھی فراموش کر بیٹھے جو یونان کے عظیم مفکرین نے عطا کی تھیں ۔ اور پھر جب بارھویں اور تیرھویں صدی میں حکیم ابنِ رشد کی تصانیف نے اہلِ یورپ کو یونانی علم و فکر سے روشناس کرایا ، اور اس کے ساتھ ساتھ ابن سینا ، فارابی ، محقق نصیرالدین طوسی اور دیگر مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں کے افکار یورپ میں پھیلنے شروع ہوئے اور فلسفے اور سائنس کے مسائل پر قرطبہ ، لیپلز ، پادوا اور پیرس کی یونیورسٹیوں میں بحثیں ہونے لگیں تو اہلِ کلیسا پکار اٹھے کہ مسیحیت خطرے میں ہے ۔ اصل وجہ یہ تھی کہ فلسفے اور سائنس کے علوم کی ترویج سے عوام میں بیداری پیدا ہونے کا ''خطرہ'' تھا جس سے یورپ کے حکمرانوں کے تاج و تخت اور اہلِ کلیسا کی خانقاہیں دونوں خوف زدہ تھے ۔ اب سوال یہ ہے کہ علوم کے فروغ کو کیسے روکا جائے ، تو اس کے لیے مسیحی مذہب کا سہارا لیا گیا اور تلقین کی گئی کہ فلسفہ اور سائنس ''اسلامی علوم'' ہیں اس لیے مسیحیت کے خلاف ہیں ۔ چنانچہ جو لوگ فلسفہ پڑھتے تھے ، سائنسی تجربے کرتے تھے ، ریاضی کے مسائل حل کرتے تھے انھیں ''مسلمان'' قرار دے دیا گیا یا کم از کم دائرۂ مسیحیت سے خارج کر دیا گیا ۔ اس ''تطہیر'' کے لیے یورپ میں باقاعدہ مذہبی عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے حکم کے مطابق سینکڑوں کتابیں جلائی گئیں اور ہزاروں فلسفیوں ، سائنس دانوں اور مفکّروں کو اذیتیں دے کر قتل کر دیا گیا یا آگ میں ڈال دیا گیا ۔ لیکن یورپ تو مسلمانوں کی دی ہوئی روشنی سے آخرکار پھر منور ہوا ۔ پندرھویں صدی میں خرد افروزی (Enlightenment) کی تحریک رونما ہوئی اور قرون وسطٰی کی خرد دشمنی کے اثرات ختم ہوئے ۔ لیکن ہم نے کیا کیا ؟ ہم نے پہلے

بعض علمی نظریات کی مخالفت کی اور ان حضرات کو واجب القتل قرار دیا جو یہ نظریات رکھتے تھے - پھر ان علوم کی مخالفت کی جن کے بعض نظریات سے ہمیں اختلاف تھا - پھر ہم عقلی علوم ہی کے بحیثیتِ مجموعی مخالف ہوگئے - ستم یہ کہ صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خود عقل ہی کے مخالف ہوگئے جس کے ذریعے یہ علوم حاصل ہوتے ہیں - یہ خرد دشمنی امامِ غزالی یا کسی اور مسلمان مفکّر کا مقصد ہرگز نہیں ہو سکتی تھی، کیونکہ خرد دشمنی کی اسلام جیسے ہمہ گیر دین میں گنجائش نہیں ہو سکتی - اس خرد دشمنی کے نتائج ہمارے سامنے ہیں - کیا ابھی وقت نہیں آیا ہے کہ ہم خرد افروزی کی طرف توجہ کریں ؟

۳- ابنِ خلدون

فلسفۂ تاریخ کی ایک عظیم شخصیت :

تاریخ کے مطالعے کا ایک نہایت اہم مقصد یہ ہے کہ ماضی سے سبق حاصل کر کے مستقبل کی صحیح تشکیل کی جائے - زندہ قومیں اپنے ماضی کو یاد رکھتی ہیں اور ماضی کا جائزہ لیتے وقت نہ صرف اپنے اسلاف کے شاندار کارناموں پر فخر کرتی ہیں بلکہ اُن کی کمزوریوں اور غلط اندیشیوں کو بھی نظرانداز نہیں کرتیں - وہ اکثر اوقات اپنی تاریخ کے تاریک دور سے زیادہ سبق حاصل کرتی ہیں - بنی نوع انسان کی تاریخ کسی نہ کسی شکل میں کوئی پانچ ہزار سال سے لکھی جا رہی ہے - اس عرصے میں مشرق اور مغرب میں کئی تہذیبیں اُبھریں اور مٹ گئیں - کئی سلطنتیں قائم ہوئیں اور ختم ہوگئیں - کئی قوموں کو عروج حاصل ہوا اور پھر انہیں زوال کا منہ دیکھنا پڑا - اس طویل عرصے کے تجربے کے بعد کوئی پانچ سو سال سے انسان اس قابل ہوا ہے کہ تاریخ کی حرکت کے معنی سمجھ سکے اور سلطنتوں اور قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کا کسی حد تک تجزیہ کر سکے - اس طرح تاریخ اب محض تاریخ ہی نہیں رہی بلکہ اب تاریخ ایک فلسفہ اور

سائنس بن چکی ہے - تاریخ کو فلسفے اور سائنس کی شکل دینے میں پہلی کامیاب کوشش ایک مسلمان مورخ ابنِ خلدون نے کی تھی - ان اوراق میں اس کے افکار کا نہایت مختصر جائزہ لیا جائے گا - لیکن اس سے پہلے یہ مناسب ہوگا کہ ابنِ خلدون کی زندگی اور اس کے دور کے بارے میں چند باتیں بیان کر دی جائیں تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اس کے افکار کا پس منظر کیا تھا -

ابنِ خلدون (پیدائش ۱۳۳۲ع ، وفات ۱۴۰۶ع) شمالی افریقہ کے ملک تیونس میں پیدا ہوا - وہ ایک عرب خاندان سے تھا جو پہلے ہجرت کر کے اسپین گیا تھا ، پھر مراکش آیا اور پھر تیونس میں آباد ہوگیا - ابنِ خلدون نے فلسفہ اور دینی علوم میں تیونس کے مدرسے سے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور بیس سال کی عمر سے سلسلۂ ملازمت میں داخل ہوگیا - وہ مختلف اوقات میں شاہِ تیونس کا سیکریٹری ، اعلیٰ سول عہدیدار ، سفارتی افسر ، وزیر ، جج ، پروفیسر اور سکالر سب ہی کچھ رہا - وہ اپنی روشنیِ طبع کی بنا پر حکامِ وقت کو ناخوش کرنے کے جرم میں دو سال جیل میں بھی رہا - اس نے مختلف ممالک کا سفر کیا - اسپین بھی گیا جہاں غرناطہ کے سلطان نے اسے اشبیلیہ کے فرمانروا پیٹر کے دربار میں ایک سفارتی افسر کی حیثیت سے بھیجا - پیٹر یورپ کی تاریخ میں ''ظالم پیٹر'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ، لیکن ظالم پیٹر نے ابنِ خلدون کے علم و فضل کی قدر کی اور اسے پیشکش کی کہ اگر وہ اس کی ملازمت قبول کر لے تو اسے وہ تمام جائیداد اور دولت واپس کر دے گا جو اس کے اجداد کے اسپین سے ہجرت کرتے وقت بحقِ سرکار ضبط کر لی گئی تھی - لیکن ابنِ خلدون نے یہ پیشکش قبول نہیں کی - اس کے بعد ابنِ خلدون نے مختلف ممالک کی سیاحت کی ، ملازمتیں قبول کیں اور برطرف کیا گیا - کچھ عرصہ مصر میں بھی رہا - ۱۴۰۱ع میں مشہور منگول فاتح تیمور لنگ سے بھی ملا - غرض ابنِ خلدون کی زندگی نہایت رنگا رنگ اور ہمہ گیر تھی - اس نے مختلف سلطنتوں اور اس کے سربراہوں

اور عظیم شخصیتوں کو بہت قریب سے دیکھا تھا اس لیے اس کا تجربہ نہایت عمیق اور اس کی نظر نہایت وسیع تھی -

اب ذرا افکارِ عالم کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالیے - ابنِ خلدون سے دو ہزار سال قبل برِصغیر ہند و پاک میں چاروں وید یعنی رگ وید (Rig-Veda) ، یجر وید (Yajur-Veda) ، سام وید (Sama-Veda) اور اتھر وید (Atharra-Veda) تخلیق ہو چکے تھے - منو قانون کا قدیم تصور پیش کر چکا تھا - کاپل (Kapila) ما بعد الطبیعیات کی بنیادیں استوار کر چکا تھا - کوٹلیا (Kautilya) سیاسیات کے بنیادی قوانین پیش کر چکا تھا - پانینی (Panini) سنسکرت کی گریمر لکھ چکا تھا - چین میں کنفیوشس اپنے فلسفیانہ افکار پیش کر چکا تھا - وادیِ دجلہ و فرات کی تہذیب اُبھر چکی تھی - حضرت موسیٰ کے زمانے میں آسمانی کتاب عہد نامۂ عتیق (توریت) نازل ہو چکی تھی جس نے دنیا کے ادب اور تاریخ پر نہایت گہرے اثرات ڈالے اور جسے غالباً دنیا کی سب سے پہلی تاریخ کہا جا سکتا ہے - شاہِ بابل ہمورابی اپنا مجموعۂ قوانین نافذ کر چکا تھا جسے دنیا کا پہلا ضابطۂ قانون کہا جا سکتا ہے - مشرق میں حضرت مسیح کے بعد آسمانی کتاب عہد نامۂ جدید نازل ہو چکی تھی جس نے عہد نامۂ عتیق کے سلسلۂ تاریخ کو آگے بڑھایا - اس سے دو صدی پہلے یونان علم و فضل کی دنیا میں اُبھر چکا تھا - سقراط کے بعد افلاطون نے فلسفے اور سیاسیات کے متعلق افکار پیش کر کے "جمہوریہ" کا تصور پیش کیا تھا - ارسطو نے دیگر علوم کی طرح فنِ تاریخ پر بھی نظریات پیش کیے تھے - اس کے بعد اسلام کا لایا ہوا معاشی ، معاشرتی اور فکری انقلاب آ چکا تھا - قرآن حکیم گزشتہ آسمانی کتابوں کی تاریخ کا جائزہ لے کر ایک ضابطۂ حیات پیش کر چکا تھا - تاریخ نویسی میں طبری اور ابنِ اثیر جیسے مورخ پیدا ہو چکے تھے - مسلمان فلاسفہ میں الکندی اسلام کے بنیادی اصولوں کو فلسفے کی شکل دینے کی سعی کر چکے تھے - فارابی نئی منطق اور ابنِ عربی وحدت کا نیا فلسفیانہ تصور پیش کر چکے تھے - بو علی سینا مابعد الطبیعیات اور طبیعیات کی تشکیلِ جدید میں ارسطو سے علیحدہ ہو کر

نیا راستہ دکھا چکے تھے ۔ غزالی عقل کی مخالفت اور عشق و سرمستی کا درس دے چکے تھے اور اس درس کے جواب میں ابن ِ باجہ اور ابن ِ طفیل کے بعد ابن ِ رشد دوبارہ عقل کی سربلندی کا ادعا کر کے یورپ کو عقلیت اور سائنس کی ترقی کا وہ راستہ دکھا چکے تھے جس پر چل کر یورپ نے اپنی تاریخ کا نیا راستہ اختیار کر لیا ۔

تاریخ کے اس نئے راستے کی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ یونان اور روما کی تہذیبوں کے زوال کے بعد کوئی ایک ہزار سال سے یورپ تاریکی میں ڈوب چکا تھا ۔ علم و حکمت کے چراغ گل ہو چکے تھے ۔ قرون ِ وسطیٰ کے یورپ کی تاریخ ایک سوئے ہوئے انسان کا احوال ہے جو کبھی کبھی جگانے سے آنکھیں مل کر جاگنے کی کوشش کرتا ہے اور پھر کروٹ بدل کر سو جاتا ہے ۔ اس ایک ہزار سال کے دوران ، جب یورپ سوتا رہا ، مشرق میں مسلمان جاگتے رہے اور علم و حکمت کی روشنی سے دنیا کو روشن رکھتے رہے ۔ لیکن چودھویں صدی عیسوی تک مسلمانوں کا اقبال بھی زوال آمادہ ہو چکا تھا ۔ بغداد لٹ چکا تھا ، اسپین میں مسلمانوں کی سلطنت کمزور پڑ چکی تھی اور علم و دانش کے چراغ آہستہ آہستہ گل ہوتے جا رہے تھے ۔ گویا مشرق تمدن کو زوال آ رہا تھا ۔ اور عین اسی زمانے میں سویا ہوا یورپ کروٹیں بدل کر جاگنے کی کوشش کر رہا تھا ۔ اس طرح یہ دور مشرق کے زوال اور مغرب کے عروج کی ابتدا کا دور تھا ۔ کوئی ساڑھے چار ہزار سال کی مشرقی تہذیب رو بہ انحطاط تھی ، اور یورپ ، خصوصاً مغربی یورپ دنیا کی تاریخ میں پہلی بار ابھر رہا تھا ۔ گویا قوموں کے عروج و زوال کے عوامل متعین ہونے کے لیے یہ تاریخ کا اہم ترین دور تھا ۔ تاریخ کی حرکت اور عمل کا جائزہ لینے کے لیے ایک عظیم شخصیت کی ضرورت تھی ، جو قدرت نے ابن ِ خلدون کی شخصیت کی تخلیق کر کے پوری کی ۔ ابن ِ خلدون سے پہلے کئی ملکوں میں تاریخیں لکھی گئیں لیکن ہر تاریخ زیادہ تر کسی ایک قوم یا ملک کی تاریخ تھی ۔ ابن ِ خلدون نے تاریخ کا دائرۂ عمل وسیع کیا ۔

الغرض ابن خلدون کے عہد یعنی چودھویں صدی عیسوی تک فکر انسانی نے بیشتر علوم و فنون میں ترقی کر لی تھی لیکن تاریخ نویسی اور فلسفۂ تاریخ کے بارے میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس وقت تک نہ تو کوئی تاریخِ عالم لکھی گئی تھی جس میں دنیا کے بیشتر ممالک کی تاریخ کا جائزہ لیا گیا ہو ، نہ تہذیب و تمدن کی تاریخ موجود تھی اور نہ ہی تاریخ کے مطالعے کے بعد یہ کوشش کی گئی تھی کہ اس سے نتائج اخذ کیے جائیں اور اس طرح قوموں اور سلطنتوں کے عروج و زوال کے اصول متعین کرنے کی کوشش کی جائے ۔ ابنِ خلدون نے تاریخ اور پھر اس پر مقدمہ لکھ کر فکرِ انسانی کی ان تینوں اہم ضروریات کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے ۔ چنانچہ تاریخ کے ''مقدمہ'' میں ابنِ خلدون نے لکھا ہے کہ میری اپنی تاریخ ایک مقدمہ اور تین کتابوں پر مشتمل ہے ۔

''مقدمہ'' علمِ تاریخ کی فضیلت ، اس کے مختلف پہلوؤں کی تشخیص اور مورخین کی غلط فہمیوں کی نشان دہی کرتا ہے ۔

پہلی کتاب انسانی آبادی کے بیان میں ہے ۔ اس میں ملک و سلطنت ، کسبِ معاش ، صنعت و حرفت ، علوم و فنون اور ان کے اسباب و علل وغیرہ شامل ہیں ۔

دوسری کتاب میں عرب اور اس کے قبائل کی تاریخ اور اس کے ساتھ دیگر ممالک کی حکومتوں کا بیان بھی آ گیا ہے جن میں فارس ، بنی اسرائیل ، یونان ، روم ، ترک اور فرنگ شامل ہیں ۔

تیسری کتاب میں بربر اور چند دیگر مغربی سلطنتوں کا بیان ہے ۔ اس طرح ابنِ خلدون کی تصانیف کئی ہزار صفحات پر مشتمل ہیں ۔ لیکن ان سب میں جس کتاب کو سب سے زیادہ شہرت حاصل ہوئی اور جس نے مشرقی اور مغربی حکما کو گزشتہ چھ سو سال سے متاثر کیا ہے وہ ابنِ خلدون کا ''مقدمہ'' ہے جو فنِ تاریخ اور فلسفۂ تاریخ پر دنیا میں پہلی جامع تصنیف کہی جا سکتی ہے ۔ یہ اپنے افکار کی ندرت کے اعتبار سے آج بھی اتنی ہی جاندار ہے جتنی چھ صدی پیشتر تھی ۔

ابنِ خلدون کے "مقدمہ" کے ترجمے دنیا کی بیشتر زبانوں میں ہو چکے ہیں ۔ مولانا سعد حسن خان یوسفی کا ترجمہ سلیس اُردو زبان میں ہے ۔ انگریزی میں روزن تھال (Rosenthal) کا ترجمہ نہایت بصیرت افروز ہے ۔ اس ترجمے میں مصنف نے نہایت کارآمد حواشی لکھے ہیں اور ابنِ خلدون کے "مقدمہ" پر ایک نہایت عالمانہ "مقدمہ" بھی تحریر کیا ہے ۔ فرانسیسی زبان میں ابنِ خلدون کے "مقدمہ" کے پانچ تراجم اور تفسیریں شائع ہو چکی ہیں ۔

ابنِ خلدون نے اپنے "مقدمے" کی ابتدا میں تاریخ کی اہمیت سے بحث کی ہے ۔

اس کے بعد بیان کرتا ہے کہ اس نے یہ کتاب لکھنے کی ضرورت کیوں محسوس کی ۔ اس ضمن میں ابنِ خلدون نے "مورخین کی خرافات" کا ذکر کیا ہے اور مثالیں دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بیشتر مورخین نے صرف نقل پر بھروسہ کیا ، خواہ وہ قابلِ قبول ہو یا نہ ہو ۔ روایت کو کسی اصول کے تحت نہیں جانچا ۔ بلکہ اکثر اوقات حقیقت سے زیادہ تصور پر انحصار کیا اور ایسی بھی کئی مثالیں ہیں جہاں محض خلیفۂ وقت کو خوش کرنے کے لیے تاریخ لکھی گئی ہے ۔ ابنِ خلدون نے بعض نہایت مشہور مورخین کی مثالیں دی ہیں جنھوں نے تاریخ میں بعید از قیاس واقعات بھی تحریر کر دیے ہیں ۔ مثلاً مشہور مورخ مسعودی کے بارے میں لکھا ہے کہ اس نے ایک شہر "مدینۃ النحاس" کا ذکر کیا ہے جسے بقول مسعودی کے موسیٰ بن نصیر نے مغرب میں چڑھائی کر کے فتح کیا تھا ۔ اس شہر کی ساری عمارتیں تانبے کی ہیں ۔ اس کے سب دروازے بند ہیں اور اس کی فصیل پر چڑھ کر جب کوئی شخص اس میں جھانکنا چاہتا ہے تو بےخود ہو کر تالیاں بجاتا ہوا اس میں کود پڑتا ہے ۔ ابنِ خلدون نے اور بھی متعدد مثالیں دی ہیں جہاں مورخین نے بادشاہوں کی فوج اور دولت و حشمت کے بارے میں نہایت غلط اور مبالغہ آمیز اعداد و شمار بیان کیے ہیں ۔ بعض جگہ فرقہ وارانہ منافرت کی بنا پر اہم تاریخی شخصیتوں کے

حسب نسب میں بھی غلط بیانی سے کام لیا ہے -

''مقدمہ'' کے شروع کے ابواب میں ابنِ خلدون نے مختلف قوموں کے اخلاق و عادات سے بحث کی ہے اور اس ضمن میں اخلاق و عادات پر آب و ہوا کے اثرات کا ذکر دلچسپ انداز میں کیا ہے - مثلاً وہ لکھتا ہے کہ گرم ملکوں کے باشندوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ سبک سر ہوتے ہیں - بات بات پر مارے خوشی کے اچھلنے کودنے لگتے ہیں - اس کی وجہ یہ ہے کہ گرمی جسم اور روح دونوں پر اثر انداز ہوتی ہے - گرم آب و ہوا سے حیوانی خواہشات میں اضافہ ہوتا ہے کیونکہ حرارت قوتِ تخلیق کی ایک اہم محرّک ہے - دوسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان میں ہر قسم کی لذت سے لطف اندوز ہونے کی صلاحیت بڑھ جاتی ہے - اور تیسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ غور و فکر اور عقل و فہم کی طرف سے توجہ ہٹ جاتی ہے - اسی لیے گرم ممالک کے لوگ اکثر اپنے افعال کے نتائج پر غور نہیں کرتے اور عموماً نہایت ناعاقبت اندیش ہوتے ہیں - یہاں ابنِ خلدون نے اہلِ مصر کی مثال دی ہے جو بقول اس کے اتنے کوتاہ بیں ہیں کہ سال بھر یا ایک ماہ کی روزی بھی کبھی جمع کر کے نہیں رکھتے بلکہ روزانہ ہر چیز بازار سے لاتے ہیں اور کھا پی کر ختم کر دیتے ہیں - ان کے برخلاف مغرب اور سرد مقامات کے باشندے ہر معاملے میں نہایت سوچ بچار کے بعد فیصلہ کرتے ہیں اور اسی لیے ترقی کی راہ پر گامزن ہیں -

اس ضمن میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ جس دور میں ابنِ خلدون نے تاریخ لکھی وہ دور مشرق کی پسماندگی کا دور نہیں تھا - ابھی مشرقی اقوام میں جان باقی تھی - ابھی اسپین کے کچھ حصے پر مسلمانوں کا قبضہ تھا - ادھر یورپ (یعنی سرد ممالک) ابھی تاریکی سے نکل رہا تھا - ابھی یورپ میں معاشی اور سائنسی انقلاب نہیں آیا تھا - لیکن اس کے باوجود ابنِ خلدون کی نگاہِ دوربیں نے دیکھ لیا تھا کہ گرم ممالک روبہ زوال ہیں اور مغربی سرد ممالک کے لوگ اپنی دور اندیشی اور تعقل کی وجہ سے جلد عروج کی منزلیں طے کریں گے -

قوموں کے زوال کے فکری اور معاشی اسباب :

قوموں کے عروج و زوال اور تاریخ کی مختلف کروٹوں کے اسباب کے بارے میں ابنِ خلدون نے سب سے پہلے ایک غلط فہمی کی تردید کی ہے۔ وہ غلط فہمی یہ تھی کہ قوموں کی قسمتوں کا فیصلہ ان کے افعال اور اعمال کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ دیوی دیوتا اور فوق الفطرت قوتیں قوموں کو بناتی ہیں یا بگاڑتی ہیں ۔ اس قسم کے توہمات کئی صدیوں سے دنیا کی مختلف قوموں میں مقبول تھے ۔ قوم کی خوش حالی کو دیوتاؤں کی خوشی پر محمول کیا جاتا تھا اور قوم کے آلام و مصائب کو دیوتاؤں کے عتاب کا نتیجہ قرار دیا جاتا تھا ۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ قوم کے افراد کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ دیوتاؤں کو خوش رکھیں اور ان کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ہر قسم کی مالی اور جانی قربانی پیش کرنے کا انتظام کریں ۔ اس ''کاروبار'' میں مذہبی رہنماؤں کو بہت اہمیت حاصل تھی ۔ کیوں کہ پروہت اور راہب حضرات ہی سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ دیوتاؤں کے مزاج سے واقف ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ دیوتا کن باتوں سے خوش ہوتے ہیں اور کن سے ناراض اور ان کو کیسے خوش کیا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ تاریخ شاہد ہے کہ دنیا کی متعدد قومیں اسی توہم پرستی اور کم نگاہی کی نذر ہوگئیں ۔ قوم کے افراد نے اپنی کوششیں مذہبی رہنماؤں کی معرفت دیوتاؤں کو خوش کرنے میں صرف کر دیں اور ان مسائل کو حل کرنے کی زیادہ کوشش نہ کی جو انھیں تباہی کی طرف لے جا رہے تھے ۔

ابنِ خلدون کا سب سے پہلا کارنامہ تو ہے کہ اس نے اہلِ فکر اور مورخین کو توہم پرستی سے آزاد کرانے کی کوشش کی اور قومی مسائل کو عقل کی روشنی میں سمجھنے اور حل کرنے کی ترغیب دی ۔ ابنِ خلدون نے قطعی طور پر تسلیم کیا ہے کہ قوموں کے عروج و زوال پر بعض اوقات کچھ ایسی قوتیں بھی اثر انداز ہو سکتی ہیں جو انسان کے فہم و ادراک

سے بالا تر ہیں لیکن ایسا بہت کم ہوتا ہے - قدرت کا عام قانون یہی ہے کہ قومیں اپنی قسمت خود بناتی ہیں اور وہ اپنے عروج و زوال کی خود ذمہ دار ہوتی ہیں -

قوموں کے عروج کے اسباب میں ابن خلدون نے سب سے زیادہ اہمیت جس جذبے کو دی ہے اسے وہ ''عصبیت'' کہتا ہے - اس لفظ کو ابن خلدون نے نئے معنی دیے ہیں - لفظ ''عصبیت'' عام طور پر اچھے معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا اور جس زمانے میں ابن خلدون نے ''مقدمہ'' لکھا تھا اس زمانے میں بھی لفظ ''عصبیت'' اچھے معنی میں استعمال نہیں ہوتا تھا۔ ''عصبیت'' میں دوسرے گروہ ، قوم ، ملک ، مذہب وغیرہ سے نفرت کا پہلو نمایاں سمجھا جاتا تھا -

لیکن ابن خلدون نے لفظ ''عصبیت'' کو نئے معنی دیے ہیں - چونکہ یہ لفظ ابن خلدون کے مقدمے میں بار بار آیا ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کے وہ معنی ذہن نشین کر لیے جائیں جو ابن خلدون نے متعین کیے ہیں - ابن خلدون کی تحریروں میں ''عصبیت'' سے وہ قوت مراد ہے جو کسی گروہ یا قوم میں محبت ، اخوت اور یکجہتی کے شدید احساس سے پیدا ہوتی ہے - جب افراد مل کر ایک گروہ بن جاتے ہیں یا گروہ قبیلے بن جاتے ہیں ، قبیلے قوم بن جاتے ہیں تو ان میں آپس میں ایک دوسرے کی بقا اور ترقی کے لیے ایک شدید قسم کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور اس جذبے کا برقرار رہنا قوم کی بقا اور ترقی کے لیے اشد ضروری ہے - چنانچہ ابن خلدون نے قوموں کے عروج و زوال کے مباحث میں ''عصبیت'' کو بہت اہمیت دی ہے -

ابن خلدون کی رائے میں جس طرح انسان پر شباب آتا ہے اور اس کے بعد ضعیفی ، اسی طرح قومیں بھی اسی قسم کی منازل سے گزرتی ہیں - البتہ قوموں کے عمر رسیدہ اور کمزور ہونے کے کچھ معاشی اسباب ہیں جن میں سے مندرجہ ذیل اسباب خاص طور پر اہم ہیں :

اول : عیش و عشرت کے مشاغل میں ضرورت سے زیادہ اضافہ -

دوم : ''عصبیت'' میں کمی ۔
سوم : معاشی بداعمالی ۔

ان میں سے پہلے سبب کے بارے میں کسی وضاحت کی ضرورت نہیں۔ دوسرے سبب یعنی ''عصبیت'' کے بارے میں مندرجہ بالا سطور میں کچھ وضاحت کر دی گئی ہے ۔ تیسرا سبب معاشی مسائل سے متعلق ہے ۔ ابنِ خلدون کی رائے میں قوموں کا زوال اس وقت شروع ہوتا ہے جب برسرِ اقتدار گروہ ملک کی پیداوار کے تمام وسائل پر قبضہ کر لیتا ہے اور دیگر تمام طاقتوں مثلاً فوج وغیرہ کو بھی اپنا ہم خیال بنا لیتا ہے ۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ابنِ خلدون جدید قسم کی جمہوریت کا ذکر نہیں کر رہا ہے بلکہ قدیم بادشاہی طرزِ حکومت کا ذکر کر رہا ہے جس میں اقتدار عوام کے ہاتھوں میں نہیں ہوتا بلکہ ایک حاکم گروہ کے ہاتھوں میں ہوتا ہے ۔ قوم میں عوام ہی پیداوار کے ذمہ دار ہوتے ہیں ۔ ان کی محنت سے جو سرمایہ حاصل ہوتا ہے وہ قوم کے مقتدر افراد کے ہاتھوں میں چلا جاتا ہے جسے سرمایہ دار کہا جا سکتا ہے ۔ جب حاکم گروہ پیداوار کے وسائل پر قبضہ کرتا ہے تو حاکم گروہ اور قوم کے مقتدر اور سرمایہ دار افراد کے درمیان آویزش اور دشمنی پیدا ہو جاتی ہے ۔ سرمایہ دار افراد اور عوام کے طبقوں میں ''عصبیت'' بہت متاثر ہوتی ہے ۔

محنت کش طبقے کی ''عصبیت'' اور سرمایہ دار طبقے کی ''عصبیت'' مل کر حاکم گروہ سے متصادم ہو جاتی ہے اور یہ طبقے حاکم گروہ کے ساتھ عدم تعاون کی تحریک شروع کر دیتے ہیں ۔

اس کے بعد جب حاکم گروہ کو پیداوار اور دولت کے حقیقی وسائل سے استفادے کا موقع نہیں ملتا تو وہ دولت اور سرمایہ حاصل کرنے کے لیے مختلف طریقے استعمال کرتا ہے ۔ مثلاً حاکم گروہ بیرونِ ملک طاقتوں سے امداد حاصل کرتا ہے ۔ چونکہ حاکم گروہ کو تعیش کے لیے زیادہ رقم کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے وہ یہ رقم زیادہ سے زیادہ ٹیکس لگا کر وصول کرتا ہے ۔ آخرکار نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ملک کی معیشت

کمزور ہوتی چلی جاتی ہے اور حاکم گروہ ، سرمایہ دار اور عوام سب کے سب افلاس کا شکار ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ ایسی صورت میں ملک کا انصرام حقیقی معنوں میں حاکم گروہ کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے ۔ حاکم محض نام کا حاکم رہ جاتا ہے ۔ چونکہ قوم کے تینوں اہم عناصر یعنی حاکم گروہ ، سرمایہ دار اور عوام انتشار کا شکار ہو جاتے ہیں اس لیے کسی طبقے میں بھی ''عصبیت'' باقی نہیں رہتی جس کا نتیجہ زوال اور تباہی کے سوا کچھ نہیں ہوتا ۔

جب قوم میں ''عصبیت'' ختم ہو جاتی ہے تو کوئی طاقتور قوم اس پر حملہ کر دیتی ہے ۔ حملہ آور قوم کی ''عصبیت'' بہت شدید ہوتی ہے اور وہ مفتوح قوم پر غالب آ کر اسے بھی اپنی عصبیت میں شامل کر لیتی ہے اور اس طرح ایک قوم کا زوال اور دوسری کا عروج شروع ہو جاتا ہے ۔

بیرونی طاقت کے حملے کا پہلا رد عمل یہ ہوتا ہے کہ حاکم گروہ یا خاندان کا دائرۂ اثر کم ہونا شروع ہو جاتا ہے اور اس کی حاکمیت سکڑنی شروع ہو جاتی ہے اور سکڑتے سکڑتے آخر کار ختم ہو جاتی ہے ۔ سکڑنے کا یہ عمل ذہنی طور پر بھی نمایاں ہوتا ہے ۔ حاکم گروہ یا خاندان کا انداز فکر بھی سکڑنا شروع ہو جاتا ہے اور اربابِ حل و عقد تنگ نظری اور کوتاہ بینی کا شکار ہو جاتے ہیں ۔ چھوٹے چھوٹے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اور اربابِ حکومت ان ہی میں الجھے رہتے ہیں ۔ بڑے مسائل کی طرف توجہ کم ہو جاتی ہے ۔

ابنِ خلدون کی رائے میں عموماً تین نسلوں تک حکومت ایک خاندان یا گروہ کے پاس رہتی ہے اور اس عرصے میں عروج و زوال کی منازل طے ہو جاتی ہیں ۔

قوموں کے زوال کے اسباب کے بارے میں ابنِ خلدون نے ایک دلچسپ بات یہ لکھی ہے کہ سلطنت کے انحطاطی دور میں شاہی دربار میں ایک عہدہ قائم کر دیا جاتا ہے جسے حاجب یا دربان کہتے ہیں ۔ شروع شروع میں تو یہ عہدہ بہ ظاہر بے ضرر ہوتا ہے ، یعنی حاجب یا دربان کا

فرض یہ ہوتا ہے کہ وہ بلا وجہ اور بے ضرورت کسی کو بادشاہ تک نہ آنے دے اور بادشاہ کے ساتھ ملاقات کے جو قواعد ہیں ، ان کی پابندی کرائے تاکہ بادشاہ کی حفاظت کی جا سکے اور امور سلطنت میں بادشاہ کی مصروفیتوں میں خلل نہ پڑے ، لیکن جوں ہی سلطنت کا نظام غلط ہاتھوں میں جاتا ہے یا خود بادشاہ کوتاہ اندیشی کا شکار ہوتا چلا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ بادشاہ سے اس کی رعایا کو دور رکھنے کی کوششیں کی جاتی ہیں اور اس کے لیے حاجب اور دربان کے عہدے قائم کیے جاتے ہیں ۔ چنانچہ ابن خلدون نے مسلمان سلطنتوں ، یعنی بنی امیہ اور بنی عباس کی سلطنتوں ، کی مثالیں دی ہیں اور بیان کیا ہے کہ اس دور میں حاجب کے فرائض ، اختیارات اور دائرۂ عمل میں اضافہ ہوتا گیا اور حاجبین کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا گیا ۔ چنانچہ دولتِ عباسیہ کے دور میں ایک سے زیادہ حاجب مقرر ہوئے ۔

لیکن حاجب اور دربان کے عہدے کی سب سے دلچسپ اور خطرناک شکل اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اہلِ دولت اور خواصِ مملکت سازش کر کے کسی کمزور اور بے وقوف شخص کو گدی پر بٹھا دیتے ہیں اور پھر اس کے گرد حاجب اور دربان اس لیے تعینات کر دیتے ہیں تاکہ بادشاہ اپنے عزیزوں ، حقیقی دوستوں ، ہمدردوں اور اربابِ علم و فکر سے ملاقات نہ کر سکے ۔ جب بادشاہ مزاحمت کرتا ہے تو اسے سمجھا دیتے ہیں کہ اگر آپ ان لوگوں سے آزادی سے ملیں گے تو آپ کا وقار اور آپ کی ہیبت لوگوں پر سے اٹھ جائے گی ۔ چنانچہ آہستہ آہستہ بادشاہ اس طرزِ زندگی کا عادی ہو جاتا ہے اور اس طرح سلطنت کے سازشی گروہ بادشاہ کو بے اثر کر کے خود حاکم بن جاتے ہیں ۔ عرصے تک عوام کو پتہ ہی نہیں چلتا کہ حاکمِ وقت کون ہے ۔ امورِ سلطنت میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے اور سازشی گروہ میں اقتدار کی جنگ شروع ہوتی ہے ۔ ہر گروہ خود مختاری حاصل کرنا چاہتا ہے اور ملک خانہ جنگی کا شکار ہو جاتا ہے ۔ چونکہ عوام اور اصل حاکم یعنی بادشاہ کے درمیان دربان یا حاجب

کی وجہ سے عرصے سے رابطہ ختم ہو چکا ہوتا ہے اس لیے عوام انتشار میں مبتلا ہو کر ٹکڑیوں اور گروہوں میں بٹ جاتے ہیں اور ملک ٹکرے ٹکڑے ہو جاتا ہے۔ اس طرح سلطنت اور قوم کو زوال آ جاتا ہے۔ (دیکھیے مقدمہ ابنِ خلدون ، باب سوم ، فصل چوالیسویں) ۔

ابنِ خلدون نے ایک باب میں علمِ جفر اور پیش گوئی وغیرہ کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ یہ باب خاصا دلچسپ ہے۔ اس باب میں دیگر باتوں کے علاوہ اسلام کے عروج و زوال کے بارے میں چند پیشین گوئیوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔ مثلاً مشہور مسلمان فلسفی یعقوب بن اسحق کندی کی پیشین گوئی کا ذکر کیا گیا ہے جس کے مطابق اسلام کی مدتِ حیات چھ سو ترانوے برس ہے۔ ابنِ خلدون کہتا ہے کہ کندی کی یہ پیشین گوئی اس کی کتاب "الجفر" میں مرقوم ہے۔ اس نے اس کی بنیاد ایک حدیث پر رکھی ہے جو ابو یاسر اور اس کے بھائی حُیّ سے منقول ہے۔ یہ پیشین گوئی خاصی دلچسپ ہے۔ اگر ۶۹۳ برس کو ۶۹۳ ہجری مان لیا جائے تو اس طرح اسلام کی مدتِ عمر ۱۳۰۴ع تک قرار پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ پیشین گوئی کا مقصد یہ نہیں تھا کہ اس کے بعد اسلام ختم ہو جائے گا یا دنیا میں مسلمانوں کا وجود باقی نہیں رہے گا۔ مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں مسلمانوں کے وقار اور اقتدار کو زوال آ جائے گا۔ اگر پیشین گوئی کا یہی مطلب تھا تو میں کہوں گا کہ یہ پیشین گوئی خاصی صحیح تھی۔ ۱۳۰۴ع یعنی چودھویں صدی عیسوی تک مسلمانوں کی عظیم حکومتیں بغداد ، قرطبہ اور غرناطہ وغیرہ ختم یا زوال آمادہ ہو چکی تھیں۔ مسلمانوں کے عظیم مفکرین بو علی سینا ، فارابی ، غزالی ، کندی ، ابنِ باجہ ، ابنِ طفیل اور ابنِ رشد اپنے افکار کی روشنی سے مشرق اور مغرب کو منور کر چکے تھے اور سائنسی انداز فکر کی بنیاد ڈال چکے تھے ، لیکن مسلمان اس انداز فکر کو ترک کر چکے تھے جسے اہل یورپ نے اختیار کیا اور جس کی وجہ سے یورپ میں احیائے علوم اور نشاۃ الثانیہ کی تحریکیں ابھریں۔ غرض مسلمان اقوام اور سلطنتوں کا زوال

چودھویں صدی عیسوی میں ظاہر ہو چکا تھا - چنانچہ اسی صدی میں قدرت نے ابن خلدون کو پیدا کیا جس نے اس زوال کا تاریخی جائزہ لیا - ابن خلدون نے کندی کی اس پیشین گوئی پر کوئی قول فیصل نہیں دیا - اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ نیا نیا معاملہ تھا - پیشین گوئی ۱۳۰۴ع کے بارے میں تھی اور ابن خلدون ۱۳۳۲ع میں پیدا ہوا - غالباً ابن خلدون کو امید تھی کہ اس زوال کے بعد مسلمان پھر آبھریں گے ، لیکن افسوس ہے کہ چودھویں صدی کے زوال کے بعد سے مسلمان اقوام کو آج تک وہ عروج حاصل نہیں ہوا جو انھیں کبھی حاصل تھا - کاش کندی کی پیشین گوئی صحیح نہ ثابت ہوتی (دیکھیے مقدمہ ابن خلدون ، باب سوم ، فصل ۵۲) -

ابن خلدون علم و فضل کے بارے میں ایرانیوں کا بہت مداح ہے - اس نے لکھا ہے کہ اسلام عرب سے نکلا لیکن علمائے اصول فقہ و علم کلام عجمی تھے - مفسرین قرآن بھی زیادہ تر عجمی گزرے ہیں - دیگر علوم عقلیہ (فلسفہ ، منطق وغیرہ) میں بھی زیادہ تر ترقی عجمیوں ہی کی بدولت ہوئی -

۴- کانٹ کا فلسفۂ تاریخ

کانٹ کے چند بنیادی افکار :

مشہور جرمن فلسفی ایمینوئل کانٹ (پیدائش : ۱۷۲۴ع - وفات : ۱۸۰۴ع) کی شہرت زیادہ تر اس بنا پر ہے کہ اس نے فلسفے اور اخلاقیات میں بعض نہایت اہم اور عہد آفریں نظریات پیش کیے - اس کے فلسفۂ تاریخ پر بہت کم توجہ دی گئی ہے - کانٹ نے عقل کی اہمیت بھی واضح کی اور اس کی حدود بھی متعین کیں - اس نے اپنی کتاب ''تنقید عقل محض''[1] میں ظاہر کیا کہ خدا ، مذہبی عقائد اور آخرت وغیرہ کو ثابت کرنے کے سلسلے میں جو دلائل دیے جاتے ہیں ، وہ غلط ہیں ، کیوں کہ ان دلائل

---

1. Critique of Pure Reason.

کے خلاف بھی اتنے ہی وزنی دلائل دیے جا سکتے ہیں ۔ لیکن اپنی دوسری کتاب ''تنقید عقل عملی''[1] میں اس نے یہ موقف اختیار کرنے کی کوشش کی کہ خدا ، مذہبی عقائد اور آخرت وغیرہ کو عقلی دلائل کے ذریعے نہیں بلکہ اخلاقی دلائل کے ذریعے ثابت کیا جا سکتا ہے ، یا کم از کم سمجھا ضرور جا سکتا ہے ۔ ان اخلاقی دلائل کی بنیاد یہ ہے کہ انسان کے ذہن اور جذبات کی گہرائیوں میں ایک شعور ایسا ہے جو اسے بتاتا ہے کہ فلاں فعل اچھا ہے اور فلاں بُرا ہے ــــ یعنی ہمارا ضمیر ۔ یہ شعور ہر انسان میں موجود ہے چاہے وہ اس پر عمل کرے یا نہ کرے ۔ انسان میں خیر و شر کا شعور ایک ایسی بنیادی حقیقت ہے جس کے برخلاف کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی ۔ اچھائی یا برائی کے پیمانے مختلف ہو سکتے ہیں لیکن اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ہر انسان کا ضمیر اسے بتا دیتا ہے کہ فلاں فعل اچھا ہے اور فلاں بُرا ہے ۔ کانٹ نے اس اخلاقی حقیقت کو بنیاد بنا کر ایک اخلاقی نظام مرتّب کیا اور اس طرح مرتّب کیا کہ خدا ، مذہبی عقائد اور آخرت وغیرہ کی جس عمارت کو اس نے اپنی پہلی کتاب میں مسمار کر دیا تھا اسے دوسری کتاب میں دوبارہ تعمیر کر دیا ۔

کانٹ کے نظریات پر بحثیں ہوتی رہیں لیکن ایک نہایت اہم نتیجہ ، جو کانٹ کے افکار سے برآمد ہوا ، وہ یہ تھا کہ اہلِ فکر اور خصوصاً مسیحی پادریوں نے خدا ، مذہبی عقائد اور آخرت وغیرہ کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کا سلسلہ ختم کر دیا ۔ مذہبی علما نے اپنی توجہ اور تقریریں ، مذہبی عقائد اور اخلاقی تعلیمات تک محدود رکھیں ۔ سائنس پر حملے کرنے چھوڑ دیے ۔[2] مذہبی علما مذہب اور اخلاق کی ترویج کرتے رہے ۔ اُدھر فلسفے

۱- Critique of Practical Reason ۔

۲- ویسے کبھی کبھی یہ ''حملے'' ہوتے رہے لیکن بے سود ۔ مثلاً انیسویں صدی کے آخر میں ڈارون کے حیاتیاتی ارتقا کے نظریے کی مخالفت ہوئی کہ یہ انجیل کے خلاف ہے ۔ لیکن یہ بات زیادہ آگے نہ بڑھ سکی اور سائنس رواں دواں رہی ۔

اور سائنس کے حکما معاشی ، سیاسی ، سماجی اور فطری علوم میں افکار تازہ پیش کرتے رہے ۔ دونوں گروہوں نے ایک دوسرے کو "معاف" کر دیا ۔

سیاسی افکار :

فلسفے اور اخلاقیات میں انقلابی نظریات پیش کرنے کے بعد آخری عمر میں کانٹ نے سیاسیات اور تاریخ پر توجہ دی ۔ سیاسیات میں کانٹ نے یورپ کی سامراجی قوتوں پر شدید حملے کیے ۔ اس دور میں مغربی اقوام ، افریقہ اور ایشیا کے انتشار زدہ ملکوں پر حملے کر کے ، یا تجارتی ذرائع سے ، نو آبادیاں قائم کر رہی تھیں ۔ کانٹ نے اسے دور جدید کی بدترین لعنت قرار دیا ، ہر قسم کے استحصال کی مخالفت کی اور مساوات کی تبلیغ کی ، حتٰی کہ شہنشاہیت کے خلاف بھی آواز بلند کی ۔ چونکہ جرمنی (پرشیا) مطلق العنان شہنشاہیت کی گرفت میں تھا لہٰذا شاہِ پرشیا تلملا کر رہ گیا ۔ اب وہ کانٹ پر عتاب کا کوئی اور زیادہ موثر جواز ڈھونڈھ رہا تھا ۔ چنانچہ کانٹ نے یہ جواز بھی فراہم کردیا ۔ کانٹ نے ستم یہ کیا کہ اہلِ کلیسا کی منافقانہ زندگی کی مخالفت کی اور کہا کہ حضرت مسیحؑ تو اس دنیا میں خدا کی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے ، لیکن اس کی جگہ یہاں پادریوں کی حکومت قائم ہوگئی ہے ۔ اب بادشاہ کے پاس عتاب کا کافی جواز موجود تھا ۔ فی الحقیقت تاجِ شہنشاہی کو خطرہ لاحق تھا لیکن اس سے زیادہ موثر نعرہ یہ بلند ہوا کہ مسیحیت خطرے میں ہے ۔ چنانچہ شاہِ پرشیا نے کانٹ کے خلاف ایک عتاب نامہ (یا فرمان) جاری کیا جس کا اقتباس حسبِ ذیل ہے :

> "مابدولت یہ جان کر ناخوش ہوئے کہ تم اپنے فلسفے کو غلط استعمال کر کے کتابِ مقدس اور مسیحیت کے کئی نہایت اہم اور بنیادی نظریات کو مسمار کر رہے ہو - ہم تم سے اس بارے میں فوری طور پر وضاحت طلب کرتے ہیں اور توقع کرتے ہیں کہ تم آئندہ اس قسم کی شکایت کا موقع نہیں دو گے ، بلکہ اپنے

فرائض اس طرح ادا کرو گے کہ تمھاری صلاحیتیں اور اختیارات ہمارے مربیانہ مقاصد کو پورا کرنے میں زیادہ سے زیادہ معاون ثابت ہوں گے۔ اگر تم ان احکام کی خلاف ورزی کرو گے تو تمھیں ناخوشگوار نتائج کے لیے تیار رہنا چاہیے۔"[1]

کانٹ کو شاہِ پرشیا کا یہ فرمان ۱۷۹۴ع میں موصول ہوا جب اس کی عمر ستّر سال کی ہو چکی تھی اور اس کے افکار جرمنی اور یورپ کے ملکوں میں پھیل چکے تھے۔ کانٹ نے اس منزل پر شاہِ پرشیا سے مجادلہ ضروری نہ سمجھا۔ اس نے جواب میں بادشاہ کو لکھا کہ ہر اہلِ علم کو اپنے افکار کے اظہار کی آزادی ہونی چاہیے، لیکن اگر میرے افکار، طبعِ خسروی پر گراں گزرے ہیں تو میں حضورِ والا کی زندگی تک خاموش رہوں گا۔ لیکن کیا کانٹ واقعی خاموش رہا؟ جی نہیں۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔

نظریۂ تاریخ:

کانٹ کا نظریۂ تاریخ اس کے فلسفے، اخلاقیات اور سیاسیات سے متعلق افکار سے عبارت ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ زیادہ تر اخلاقیات کے مسائل پر فکر کرنے سے کانٹ کا فلسفۂ تاریخ مرتّب ہوا۔

کانٹ مورخ نہیں تھا۔ اس نے تاریخ پر کوئی کتاب نہیں لکھی، لیکن ایک دانشور کی حیثیت سے اس نے تاریخِ عالم کا مطالعہ کیا تھا۔ کانٹ کے زمانے میں فرانس کے والتیئر اور انگلستان کے ایڈورڈگبن کی تاریخیں شائع ہو چکی تھیں۔ اخلاقیات اور سیاسیات کے پس منظر میں اس نے تاریخ کا مطالعہ کیا۔ اس موضوع پر اس کے دو مقالے شائع ہوئے۔ ایک مقالے کا عنوان تھا "عالمی تاریخ کا تصوّر آفاقی نقطۂ نظر سے"[2]۔ یہ مقالہ ۱۷۸۴ع

---

1. Paulsen, *Immanuel Kant*, New York, 1910, p. 49.
   Will Durant, *The Story of Philosophy*.
2. Idea of a Universal History from a Cosmopolitan point of view.

میں شائع ہوا یعنی عتاب نامۂ شاہی سے دس سال قبل ، اور ممکن ہے اسی مقالے کی کوئی بات شاہ کو ناگوار گزری ہو ۔ بہرحال یہ مقالہ نہایت اہم ہے ۔ اس مقالے میں کانٹ نے سب سے پہلے یہ بیان کیا کہ فلسفۂ تاریخ کیا ہے ؟ اور اس مسئلے پر غور کرنے کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے ؟ کانٹ لکھتا ہے :

"دنیا کے سٹیج پر جس انسان نے جو کردار ادا کیا ہے اسے دیکھ کر کراہت ہوتی ہے ۔ کہیں کہیں بعض افراد نے عقل و فراست کا مظاہرہ بھی کیا ہے ، لیکن انسانی تاریخ کا پیراہن زیادہ تر حماقت اور طفلانہ خود پسندی کے تانے بانے سے بنا ہے اور اس پر اکثر اوقات چھچھورپن ، بدکاری اور تخریب پسندی کا رنگ غالب ہے ۔ اس لیے سوچنا پڑتا ہے کہ اس نوع انسانی کے بارے میں کیا رائے قائم کی جائے جو اپنے آپ کو مخلوقات میں افضل سمجھتی ہے ۔"[1]

اور پھر آگے چل کر کانٹ کہتا ہے کہ انسان ارتقا کی آخری نہیں تو کم از کم نہایت اعلیٰ منزل ضرور ہے ۔ اور اگر فطرت کے اس شاہکار کی حالت یہی ہے جو تاریخ میں اکثر نظر آتی ہے تو پھر اربابِ قضا و قدر کی حکمت و دانش میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے ۔ بقولِ شاعر :

این چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی ؟

لیکن کانٹ اس کا خود جواب دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ دنیا اور تاریخِ انسانی محض حیرت خانۂ امروز و فردا نہیں ہے ۔ اگر تاریخ کے واقعات پر فرداً فرداً غور کرنے کے بعد تاریخ کو مجموعی نظر سے دیکھا جائے تو اس میں ایک تسلسل ملتا ہے ۔ تاریخی واقعات ایک ملک میں یا مختلف ملکوں میں بظاہر ایک دوسرے سے علیحدہ معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر پوری

---

1. Quoted in W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson University Press, 1963, p. 121.

تاریخِ انسانی پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان بہ حیثیت مجموعی ایک ہی سمت میں بڑھ رہا ہے ۔ تاریخ میں تسلسل موجود ہے ۔ کہیں کہیں قوموں کی تاریخ میں عروج و زوال کے نشیب و فراز ضرور موجود ہیں لیکن تاریخ ایک رخ کی طرف رواں دواں ہے ۔ سوال یہ ہے کہ تاریخ کی وہ منزل ، سمت یا رخ کیا ہے ؟ اس مسئلے پر کانٹ کی وہی رائے ہے جو یورپ میں خرد افروزی[1] کے بیشتر مفکرین کی تھی ، یعنی یہ کہ انسان ترقی کی طرف بڑھ رہا ہے ، تنزّل کی طرف نہیں ۔

لیکن کیا واقعی انسان ترقی کر رہا ہے ؟ تاریخ انسان کی بربریت کے واقعات سے پُر ہے ۔ اس لیے ان واقعات کو فرداً فرداً دیکھا جائے تو انسان کے ترقی کرنے کے کوئی آثار نظر نہیں آتے ۔ لیکن اگر تاریخ کی حرکت کو مجموعی طور پر دیکھا جائے تو آج کا عام انسان صدیوں پرانے انسان کے مقابلے میں بہتر ہے ۔ مثلاً یہی کہ آج کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو غلام نہیں بناتا اور کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کر دیتا وغیرہ۔ لیکن کانٹ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ اہم دلیل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ انسان ترقی کی طرف نہیں بلکہ تنزل کی طرف مائل ہے تو اس سے فطرت کے اخلاقی قانون پر سخت ضرب پڑتی ہے ۔ جیسا کہ میں نے اس سے قبل لکھا ، کانٹ کے نظامِ فکر میں اخلاقی قانون کی بہت زیادہ اہمیت ہے ۔ اگر انسان کو رو بہ تنزل تصور کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قدرت انسان کو اچھائی سے برائی کی طرف لے جا رہی ہے ۔ گویا نوع انسان کی منزل اخلاقی نہیں بلکہ غیر اخلاقی ہے ۔ کانٹ یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ قدرت کا مقصد اور حرکتِ کائنات کی منزل غیر اخلاقی ہوگئی ہے ۔

لیکن اخلاقی قانون کے علاوہ اس مفروضے کے لیے کیا دلیل ہے کہ قدرت کائنات کو اخلاق یا ترقی کی منزل کی طرف لے جا رہی ہے ؟ کانٹ

---

1. Enlightenment.

اعتراف کرتا ہے کہ میں مورخ نہیں ہوں اس لیے اس کی تائید میں تاریخی واقعات کی مثالیں نہیں دینا چاہتا ۔ یہ کام مؤرخین کا ہے کہ وہ تاریخ کے تسلسل کی مثالیں تاریخی واقعات سے دیں ۔ لیکن انسان یا حیوان بلکہ کائنات کی ہر شے کے مشاہدے سے ایک اشارہ ملتا ہے جو بہت اہم ہے اور وہ اشارہ یہ ہے کہ ہر شے کا ایک مصرف ضرور ہے ۔ جان دار اشیا (حیوان اور انسان) کو قدرت نے کچھ صلاحیتیں دی ہیں ۔ مثلاً غور و فکر ، نئی چیزیں ایجاد کرنے کی صلاحیت ۔ ان صلاحیتوں کا مصرف ضرور ہوگا اور یہ بھی ضروری ہے کہ ان صلاحیتوں میں ترقی ہو ۔ کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ قدرت نے انسان کو صلاحیتیں تو عطا کیں لیکن ان کی ترقی کا انتظام نہیں کیا تو یہ بات غیر عقلی اور ''غیر اخلاقی'' ہوگی ۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ صلاحیتیں کچھ عرصے کے بعد ضائع ہو جائیں گی ۔ کسی صلاحیت کو پیدا کر کے ضائع کر دینا ایک ''غیر اخلاق'' عمل ہوگا جو قدرت کا منشا نہیں ہو سکتا ۔

اب اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ صلاحیتیں انسان میں موجود ہیں تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ ان کی ترقی عین منشائے قدرت ہے ۔ ان کی ترقی کس طرح ہوتی ہے ؟ اس کی مثال یہ ہے کہ انسان میں فکر و ایجاد کی صلاحیت ہے ۔ ایک انسان اپنی زندگی میں کچھ ایجاد کرتا ہے ۔ اس کے بعد دوسرا انسان اس کی ایجاد سے فائدہ اٹھا کر اس ایجاد کو آگے بڑھاتا ہے ۔ اس کے بعد آنے والا انسان ان دونوں کی فکر و ایجاد سے فائدہ اٹھا کر کوئی اور چیز ایجاد کرتا ہے ۔ اس طرح فکر و تہذیب کی ترقی کا ایک تسلسل قائم ہو جاتا ہے ۔ ترقی کا یہ تسلسل تاریخ کا بنیادی اصول ہے اور اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کی حرکت ترقی کی طرف ہے ، تنزل کی طرف نہیں ۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے عوامل ہیں جن کے اثر سے انسان اپنی صلاحیتوں (فکر و ایجاد وغیرہ) کو کام میں لاتا ہے ، یا دوسرے الفاظ میں وہ کون سی خواہش ہے جس کی شدت کے اثر سے انسان کی

خوابیدہ صلاحیتوں میں جان پڑ جاتی ہے اور وہ نئی نئی ایجادیں کرنے لگتا ہے یا نئے نئے افکار پیش کرتا ہے ۔ کانٹ نے یہاں انسانی ذہن کے ایک نہایت پیچیدہ عنصر کا سراغ لگایا ہے جس کی کانٹ سے پہلے غالباً کسی فلسفی نے وضاحت نہیں کی تھی ۔ کانٹ کا استدلال کچھ اس طرح ہے ۔

تمام انسانوں میں یہ خواہش موجود ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر رہیں ، ایک معاشرہ بنائیں ، ایک دوسرے کے دکھ درد میں شریک ہوں ، ایک دوسرے کی خواہشات کا احترام کریں اور ہر طرح ایک دوسرے کی مدد کریں وغیرہ ۔ اس خواہش کو انسان کا ''معاشرتی رجحان'' کہا جا سکتا ہے ۔

لیکن حضرتِ انسان کی تضاد پرست طبیعت میں ایک ایسا رجحان بھی ہے جو ''معاشرتی رجحان'' کی نفی کرتا ہے ۔ انسان سب کے ساتھ مل جل کر رہنا چاہتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ سب سے علیحدہ بھی رہنا چاہتا ہے ۔ انسان میں انفرادیت کا جذبہ بھی ہے ۔ وہ ہر کام میں دوسروں کی نقل نہیں کرنا چاہتا ۔ وہ خود اپنے ذہن کو استعمال کرکے مختلف مسائل کا حل تلاش کرنا چاہتا ہے ۔ ضروری نہیں کہ وہ ہر معاملے میں دوسروں سے اتفاق کرے ، پسند اپنی اپنی ۔ پھر بعض انسان خصوصاً حساس اہلِ فکر ایسے بھی ہوتے ہیں جو معاشرے کی اقدار سے مطمئن نہیں ہوتے ۔ اکثر اوقات معاشرے میں بے انصافیاں اور ناہمواریاں نظر آتی ہیں ۔ حساس اہلِ فکر حضرات ان معاملات میں معاشرے سے مفاہمت نہیں کرتے ۔ پھر معاشرے میں اکثریت ایسے افراد کی ہوتی ہے جو علم و فن کے اعتبار سے زیادہ ترقی یافتہ نہیں ہوتے ۔ لیکن بعض افراد اپنی فطری صلاحیتوں اور کاوشوں کی بنا پر علم و فن کے بلند معیار پر پہنچ جاتے ہیں ۔ غرض اس طرح بعض افراد کی معاشرے کی اکثریت سے ٹھن جاتی ہے ۔ یہ افراد اپنے آپ کو معاشرے میں کسی حد تک اجنبی سمجھنے لگتے ہیں اور معاشرہ بھی کم از کم شروع شروع میں ان کی کچھ زیادہ قدر و منزلت نہیں کرتا ۔ اس طرح ان افراد میں معاشرے کے خلاف ایک قسم کی بغاوت کا جذبہ

اُبھرنے لگتا ہے ۔ یہ بغاوت سیاسی نوعیت کی نہیں ، زیادہ تر فکری نوعیت کی ہوتی ہے ۔ کیونکہ مقصد ، حصولِ اقتدار نہیں بلکہ حصولِ علم و فن ہوتا ہے ۔ اس طرح کی بغاوت یا معاشرے کی مخالفت کا رجحان یوں تو ہر انسان میں موجود ہوتا ہے لیکن بعض انسانوں میں مخالفت کا یہ جذبہ زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ انسان کی ذہنی تعمیر میں معاشرتی رجحان بھی ہے اور غیر معاشرتی رجحان بھی ۔

اس ''معاشرتی رجحان'' اور ''غیر معاشرتی رجحان'' کے مجادلے کے ناخوشگوار نتائج بھی مرتّب ہو سکتے ہیں ، لیکن فطرت کی بوقلمونی یہی ہے کہ ان دو متضاد رجحانات کی کشمکش کی وجہ سے انسان ترقی کرتا ہے ۔ کانٹ کہتا ہے کہ اگر انسان محض معاشرتی رجحان کے زیرِ اثر رہتا تو ہمیشہ لکیر کا فقیر رہتا ۔ کوئی نئی بات کبھی پیدا نہ ہوتی (کیونکہ ہر ''نئی'' بات عام باتوں سے علیحدہ ہوتی ہے ورنہ وہ ''نئی'' نہ ہوگی) ، افکارِ تازہ پیدا نہ ہوتے ، سائنسی ایجادات نہ ہوتیں ۔ انسان کھا پی کر مست رہتا اور سستِ ہو جاتا ۔ انسان کے ''غیر معاشرتی'' رجحانات اُسے خواب سے بیدار کرتے ہیں اور اس کی خوابیدہ صلاحیتوں کو اُجاگر کرتے ہیں ۔ اس میں ایک دوسرے کے ساتھ صحت مند مقابلے کا رجحان پیدا کرتے ہیں اور نوعِ انسانی کی تاریخ ترقی کی طرف بڑھتی چلی جاتی ہے اور اس طرح ''اخلاقی قانون'' کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے جو کانٹ کے خیال میں انسان کی تعمیر کی بنیاد ہے ۔ ان ''معاشرتی رجحانات'' اور ''غیر معاشرتی رجحانات'' میں ہم آہنگی کیسے پیدا ہو ؟ انسان کی ترقی کے لیے کس قسم کے معاشرے کی ضرورت ہے ؟ ان سوالات کا جواب کانٹ اپنے دوسرے مقالے میں دیتا ہے جو گیارہ سال بعد یعنی ۱۷۹۵ء میں شائع ہوا ۔ اس مقالے کا نام کانٹ نے ''دائمی امن''[1] رکھا ۔ اس مقالے میں کانٹ نے زیادہ تر سیاسیات اور عمرانیات سے بحث کی ہے لیکن اس میں اس کے فلسفۂ تاریخ

---

1. Eternal Peace,

کے چند نکات بھی ابھرتے ہیں - مقالے میں کانٹ کہتا ہے :

''نسلِ انسانی کی تاریخ کو مجموعی طور پر دیکھا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدرت کا ایک خفیہ منصوبہ ہے جس کے ذریعے قدرت ایک ایسا سیاسی آئین (الدرونی اور بیرونی) نافذ کرنا چاہتی ہے جس میں انسان کو عطا کی ہوئی تمام صلاحیتوں کی پوری طرح نشو و نما کی ضمانت موجود ہو -''

کانٹ کا اصرار ہے کہ قدرت اسی قسم کا آئین یا معاشرہ چاہتی ہے ورنہ تاریخ بے معنی ہو جائے گی ، بلکہ اِس کائنات کی تخلیق بے مقصد اور مہمل ہو جائے گی - یہاں کانٹ ہندو فلسفے پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے :

''اور ہم ہندوؤں کی طرح یہ سمجھنے لگیں گے کہ یہ دنیا پچھلے جنم کے پرانے اور بھولے بسرے گناہوں کا کفارہ دینے کے لیے پیدا کی گئی ہے -''

کانٹ کے نزدیک نوع انسان کی ترقی کے لیے ایسے معاشرے کی ضرورت ہے جو نہ تو سخت گیر ہو اور نہ بالکل آزاد - بقولِ کانٹ معاشرہ ایسا ہونا چاہیے جس میں افراد کو زیادہ سے زیادہ آزادیِ فکر بھی حاصل ہو اور ایک دوسرے پر تنقید کرنے کا حق بھی - لیکن اس کے ساتھ اس آزادی کی حدود نہایت صاف طور پر معین کر دی جائیں تاکہ ایک فرد کی آزادی دوسرے فرد کی آزادی سے متصادم نہ ہو بلکہ دونوں ایک ساتھ قائم رہ سکیں -

لیکن یہ کافی نہیں ہے کہ اس قسم کا معاشرہ صرف ایک ملک یا چند ملکوں میں قائم ہو جائے اور باقی دنیا میں دوسری قسم کا معاشرہ ہو - کانٹ نے منشائے قدرت کا ذکر کرتے ہوئے ''الدرونی اور بیرونی'' آئین پر زور دیا تھا - اس کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ یہ متوازن اور ترقی پسند معاشرہ بین الاقوامی سطح پر قائم کیا جائے ؛ یعنی اقوام عالم کا ایک اتحاد (Confederation) قائم ہونا چاہیے ، جو اخلاقی اور ترقی پسندانہ

اصولوں پر قائم ہو اور تمام ممبر ملک اس کے کیے ہوئے فیصلوں کے پابند ہوں - یہ منشائے قدرت ہے اور یہ ہو کر رہے گا - نوع انسانی کی تاریخ کی ترقی کا رخ اسی سمت میں ہے - ·

کانٹ نے اس مقالے میں رجعت پسندی ، مطلق العنانی اور ہر قسم کے استحصال اور ظلم کے خلاف آواز اٹھائی ہے - جیسا کہ میں نے پہلے تحریر کیا ، اس نے یورپی اقوام کے نوآبادیاتی نظام پر سخت تنقید کی اور لکھا کہ اہل یورپ نے ان قدیم لیکن پسماندہ قوموں کا استحصال کیا ہے جیسے وہ یتیم ہوں ، ان کا کوئی وارث نہ ہو - یہ مقالہ اس شاہی فرمان کے ایک سال بعد شائع ہوا جس میں کانٹ کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا تھا اور کانٹ نے خاموش رہنے کا وعدہ بھی کر لیا تھا - لیکن کانٹ خاموش نہیں رہا - کانٹ کو شاہ پرشیا سے مخاصمت نہیں تھی - اس کی تنقید کا نشانہ کوئی فرد یا کوئی ایک حکومت نہیں تھی ، بلکہ وہ رجعت پسند قوتیں تھیں جو مسیحیت کے نام پر پادریوں کی حکومت قائم کر رہی تھیں اور تہذیب کے نام پر پسماندہ ملکوں کا استحصال کر رہی تھیں اور اس طرح تاریخ کے اخلاقی سفر میں مزاحمت پیدا کر رہی تھیں -

مختصر تنقیدی جائزہ :

کانٹ کے فلسفۂ تاریخ کی اہمیت ایک تو اس وجہ سے ہے کہ ابن خلدون کے بعد یہ دوسرا اور یورپ میں پہلا فلسفی ہے جس نے تاریخ کا فلسفیانہ تصوّر پیش کیا - اس سے قبل اٹلی کے ویچو (Vico) نے بھی تاریخ کے اصولوں کے بارے میں افکار پیش کیے لیکن ان کی فلسفیانہ بنیادیں زیادہ گہری نہیں - لیکن کانٹ کے فلسفۂ تاریخ پر سب سے پہلا اعتراض تو یہی کیا جا سکتا ہے کہ کانٹ فلسفی تھا ، مورخ نہیں تھا - اس کے نظام فکر کی بنیادیں فلسفی کی حیثیت سے بہت گہری تھیں ، مورخ کی حیثیت سے نہیں - کانٹ نے خود اس کمی کا اعتراف کیا ہے - لیکن کانٹ نے فلسفۂ تاریخ کا جو نظریہ پیش کیا اس کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ آئے

ایسا شخص بھی سمجھ سکتا ہے (چاہے اتفاق نہ کرے) جس نے تاریخ کا تفصیلی طور پر مطالعہ نہ کیا ہو۔ کانٹ نے اپنے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد اخلاقی قانون پر رکھی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ قدرت کے اخلاقی قانون کا تقاضا یہی ہے کہ تاریخ آفاق اور اخلاقی اقدار کے حصول کی طرف بڑھے۔ یوں کانٹ نے تاریخی واقعات میں دلیلیں تلاش نہیں کیں۔ کانٹ کو قدرت کے اخلاقی قانون پر اس قدر یقین تھا کہ اسے یہی دلیل کافی نظر آئی۔ لیکن اگر کانٹ کے استدلال کی گہرائیوں میں اترا جائے تو بعض جگہ مشکل پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً یہ کہ قدرت کا اخلاقی قانون مان بھی لیا جائے تب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں ہزاروں لاکھوں بےگناہ انسانوں کا خون کیوں بہایا گیا؟ نوع انسانی نے ترقی ضرور کی لیکن لاکھوں انسان اس ''ترقی'' کی بھینٹ چڑھ گئے۔ کیا اس ''ترقی'' کی بنیاد اخلاقی قانون پر رکھی جا سکتی ہے؟ کانٹ اس کا یہی جواب دے گا کہ قدرت کا اخلاقی قانون مجموعی طور پر نوع انسانی کے لیے ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر فرد کے ساتھ انصاف کیا گیا ہو۔ یہ جواب اپنی جگہ لیکن فرد کے ساتھ ناانصافی کا اخلاقی جواز تلاش کرنا ناممکن نہیں تو نہایت مشکل ضرور ہے۔

پھر کانٹ کا یہ خیال ہے کہ قدرت کسی صلاحیت کو ضائع نہیں ہونے دیتی۔ کانٹ کے بعد انیسویں صدی میں ڈارون وغیرہ کے نظریۂ حیاتیاتی ارتقا[1] میں کانٹ کے افکار کی تائید بھی ہوئی لیکن کہیں کہیں مشکل بھی پیش آئی۔ حیاتیاتی ارتقا میں حیوانوں کے اعضا میں حسب ضرورت تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ یہ تبدیلی آہستہ آہستہ صدیوں میں ہوتی ہے، لیکن اس کی اصل وجہ بقا کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی یہ کہ کسی نوع کو اپنی بقا کے لیے جن اعضا کی ضرورت ہوتی ہے وہ زیادہ طاقت ور ہوتے جاتے ہیں اور جن کی ضرورت نہیں ہوتی وہ کمزور پڑتے جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ

1. Biological Evolution.

معدوم ہوتے جاتے ہیں - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدرت کا منشا یہ نہیں کہ حیوان یا انسان کی ہر صلاحیت قائم رہے یا اس میں ترقی ہو - ترقی صرف اُن صلاحیتوں کی ہوگی جن کی انسانی بقا کے لیے ضرورت ہے - یہ تصوّر کانٹ کے نظریے سے ذرا مختلف راستہ دکھاتا ہے - لیکن اس کے باوجود مجموعی طور پر ارتقا کا نظریہ کانٹ کے "ترقی" کے تصوّر کی کافی حد تک تائید کرتا ہے - کانٹ اور ڈارون دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ ارتقا ایک مقرر سمت میں ہو رہا ہے اور چند اصولوں کے تحت ہو رہا ہے - تاریخ کی حرکت بے معنی نہیں :

جیسا کہ میں نے پہلے لکھا اٹھارویں صدی کے یورپ میں "ترقی" کا نظریہ رواج پا چکا تھا - کانٹ نے اس نظریے کی فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش کی ہے - کانٹ کی ایک خوبی یہ ہے کہ وہ انسان کو مایوس نہیں کرنا چاہتا اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس نے "تنقید عقلِ عملی" اسی لیے لکھی تھی کہ وہ لوگوں کو اُس مایوسی سے نجات دلائے جو اس کی کتاب "تنقیدِ عقل محض" سے عام ذہنوں میں پیدا ہوگئی تھی - چنانچہ فلسفۂ تاریخ میں بھی کانٹ نے قدرت کو ترقی پسند قرار دیتے ہوئے نوعِ انسانی کے روشن مستقبل کی نوید دی - اس کے نظامِ فکر میں اِشکال ہیں لیکن اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ بحیثیتِ مجموعی انسان ترقی ہی کی طرف بڑھ سکتا ہے ، تنزّل کی طرف نہیں - اس کے بعض اقدامات غلط ہو سکتے ہیں لیکن انسان غلطیوں ہی سے سیکھتا ہے - اس نے غلطیوں سے بہت کچھ سیکھا ہے - آیندہ بھی سیکھے گا - یا کبھی کبھی نہیں سیکھے گا لیکن تاریخ کا رخ ترقی ہی کی طرف رہے گا - تنزّل کی طرف نہیں -

• • •

حصۂ چہارم

قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا نظریاتی جائزہ

گزشتہ ابواب میں ہم نے سب سے پہلے تاریخ کی چند جھلکیاں پیش کی ہیں جن میں بعض قوموں یا معاشروں کے اُس دور کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جب شکست و زوال کا عمل شروع ہو چکا تھا یا شروع ہونے والا تھا ۔ اس کے بعد ہم نے مسلمانوں کی فکری تاریخ کا نہایت مختصر جائزہ لیا اور پھر چند مفکرین کے افکار پیش کیے جن میں قوموں کی شکست و زوال کے اسباب بیان کیے گئے ہیں ۔ ان تمام صفحات میں متعدد مقامات پر جو واقعات اور نظریات پیش کیے گئے ہیں ، ان سے قوموں کی شکست و زوال سے متعلق کافی مواد جمع ہو جاتا ہے ۔ اب مناسب یہی ہے کہ اس مواد کی شیرازہ بندی کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر ممکن ہو تو ان واقعات سے اخذ شدہ نتائج اور نظریات کا مطالعہ اور تجزیہ کر کے فکر کی ایک لڑی میں منسلک کر دیا جائے تا کہ حاصلِ مطالعہ کسی حد تک ایک نظریے یا ایک فکری اکائی کی صورت اختیار کر لے ۔ چنانچہ ہم اس حصے میں پہلے چند فلسفیوں کے نظریات پیش کریں گے اور اس ضمن میں سلسلۂ فکر قائم رکھنے کے لیے ان مفکرین کا بھی مختصراً ذکر کریں گے جن کے افکار سے متعلق مضامین اس کتاب میں شامل ہیں ۔ ان

افکار کا نہایت مختصر طور پر تنقیدی جائزہ لیں گے اور پھر یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ قوموں کی شکست و زوال کے جو اسباب مفکرین نے بیان کیے ہیں ان میں سے بیشتر صحیح ہیں ، لیکن یہ اسباب زیادہ تر خارجی اسباب ہیں ۔ ان خارجی اسباب کی بنیادیں داخلی اسباب یعنی فکر اور اندازِ فکر پر قائم ہیں ۔ چنانچہ اس کتاب کے موضوع کی مزید وضاحت کے بعد ہم فکر اور اندازِ فکر کی نوعیت پر اظہار خیال کریں گے اور آخر میں وضاحت کرنے کی کوشش کریں گے کہ قوموں کا اندازِ فکر کس طرح ان کی شکست و زوال کا اصل سبب بن جاتا ہے ۔

۱۔ چند مفکرین اور ان کے افکار پر تنقید

ابنِ خلدون :

عظیم فلسفی اور مورخ ابنِ خلدون (پیدائش ۱۳۳۲ع ، وفات ۱۴۰۶ع) کے بارے میں ایک مضمون اس کتاب میں شامل ہے ۔ ابنِ خلدون نے قوموں کے عروج ، سالمیت اور فلاح کی بنیاد ''عصبیت'' پر رکھی ہے ۔ عصبیت سے ابنِ خلدون کی مراد وہ قوت ہے جو کسی گروہ یا قوم میں محبت ، یگانگت اور یک جہتی کے شدید احساسات پیدا کر کے اسے منظم رکھتی ہے اور اس قوت میں کمی کی وجہ سے قوم میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے جو اس کے زوال کا باعث ہوتا ہے ۔ اس عصبیت کو قائم رکھنے میں مذہب اور دیگر فکری اور تہذیبی عناصر اہم کردار ادا کرتے ہیں ، تاہم کچھ معاشی اسباب ایسے بھی ہیں جن کی وجہ سے قوم کی عصبیت متاثر ہو جاتی ہے ۔ ابنِ خلدون کہتا ہے جب کسی قوم کا برسرِ اقتدار گروہ ملک کے بیشتر وسائل پر قبضہ کر لیتا ہے تو دیگر طبقات میں بے چینی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ حاکم گروہ کے ساتھ متصادم ہو جاتے ہیں ۔ اس طرح محنت کش طبقے کی عصبیت حاکم گروہ کی عصبیت سے ٹکرا جاتی ہے اور دونوں کے درمیان عدم تعاون شروع ہو جاتا ہے

اور یوں بحیثیتِ مجموعی قوم کی عصبیت یا دوسرے الفاظ میں قوم کی سالمیت پر شدید ضرب پڑتی ہے جس کا نتیجہ قوم کی شکست و زوال کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔ (یہاں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ ابنِ خلدون کے بعض بنیادی نظریات ایک حد تک وہی ہیں جو پانچ سو سال بعد کارل مارکس نے پیش کیے حالانکہ ابنِ خلدون کے زمانے میں ذرائع پیداوار کے مسائل اس قدر پیچیدہ نہیں تھے جن کا مطالعہ کرنے کا مارکس کو موقع ملا تھا) ۔ ابن خلدون کے نزدیک جس طرح انسان بچپن ، جوانی اور ضعیفی کے مدارج سے گزرتا ہے ، اسی طرح قومیں بھی ان مراحل سے گزرتی ہیں اور یہ مدارج عموماً تین نسلوں میں طے ہو جاتے ہیں ۔ قوموں کے عروج کے بعد قوموں کی ضعیفی یا زوال لازمی ہے لیکن اس کی وجہ ذہنی انتشار بھی ہے اور معاشی کشمکش بھی ۔

ویکو :

ویکو[1] (پیدائش : ۱۶۶۸ع ، وفات : ۱۷۴۴ع) اٹھارویں صدی کا ایک اطالوی مفکّر تھا جس نے قوموں کے عروج و زوال کے بارے میں اپنے خیالات پیش کیے تھے ۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہ پہلا یورپی مفکّر ہے جس نے تاریخ کا فلسفیانہ نظریہ مرتّب کرنے کی کوشش کی ۔ یورپ میں احیائے علوم کی تحریک شروع ہوئے تین سو سال سے زیادہ عرصہ گزر چکا تھا اور فرانسس بیکن ، کوپرنیکس ، گلیلیو اور کپلر جیسے سائنسدان اور دیکارت ، سپنوزا جیسے فلسفی اور شیکسپئر اور کارنائی جیسے ادیب اور شاعر پیدا ہو چکے تھے ۔ لیکن تاریخِ انسانی کے تجزیے اور قوموں کے عروج و زوال کا جائزہ لینے کے لیے فکر و نظر کی جس گہرائی اور گیرائی کی ضرورت تھی وہ ابنِ خلدون کے چار سو سال بعد بھی اہلِ یورپ کے ہاں نایاب تھی ۔ ویکو نے اندازہ کیا کہ انسان کی تاریخ اُمید و بیم[1]

---

1. Giambatista Vico.

کامرانیوں اور ناکامیوں کی تاریخ ہے۔ ابن ِ خلدون کی طرح ویکو کے نزدیک بھی قومیں مختلف مدارج یا منازل سے گزرتی ہیں۔ پہلا درجہ وہ ہے جب کوئی قوم تقریباً حیوانیت کی سطح پر ہوتی ہے۔ اس کا عقل و شعور جانوروں سے کچھ ہی بہتر ہوتا ہے۔ دوسرا درجہ دیوتاؤں کا زمانہ ہوتا ہے جب قوم مافوق الفطرت عناصر یا دیوتاؤں کے خوف کے زیر اثر رہتی ہے۔ اس کے بعد ''مشاہیر کا زمانہ'' آتا ہے جب قوم کے مختلف با اثر قبیلوں کے سردار گروہ بندیاں کرتے ہیں تا کہ اندرونی اور بیرونی خطروں کا مقابلہ کیا جا سکے۔ اس درجے کی خصوصیت یہ ہے کہ اس زمانے میں قوم اعلیٰ اور ادنٰی طبقوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ ادنٰی طبقے کے لوگ محسوس کرتے ہیں کہ اعلیٰ طبقے کے افراد ان کا استحصال کر رہے ہیں۔ اس طبقاتی کشمکش کے نتیجے میں ادنٰی طبقے کے لوگوں کو آخرکار کامیابی حاصل ہوتی ہے اور اس طرح ''عام لوگوں کا زمانہ'' آ جاتا ہے۔ اس دور میں ادنٰی اور اعلیٰ کی تفریق مٹ جاتی ہے یا کم ہو جاتی ہے۔ سب افراد ِ قوم کو تقریباً مساوی حقوق حاصل ہو جاتے ہیں۔ یہ قوم کے عروج کا دور ہوتا ہے۔ لیکن بد قسمتی سے اس دور میں پہنچ کر قوم میں بد دیانتی پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے قوم انتشار کا شکار ہو جاتی ہے۔ اس طرح پھر زوال کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور آخرکار قوم گرکر پھر حیوانیت اور بربریت کی سطح پر آ جاتی ہے۔ اس زوال اور رجعت قہقری کا سبب زیادہ تر اخلاق کی کمزوری اور مذہب سے دوری ہوتا ہے۔ ویکو کی رائے میں ہر قوم عروج و زوال کے اسی دائرے میں گھوم رہی ہے۔ ہر پسماندہ قوم ترقی کرے گی اور ہر ترقی یافتہ قوم کو زوال آئے گا۔ اس نظریے سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اور اقوام اس معاملے میں کافی حد تک مجبور ہیں۔

کانٹ :

ایمینوئل کانٹ (پیدائش : ۱۷۲۴ع ، وفات : ۱۸۰۴ع) پر بھی ایک

مضمون اس کتاب میں شامل ہے اس لیے یہاں اس کے نظریے کے بارے میں چند اشارے ہی کافی ہوں گے ۔ کانٹ نے اپنے فلسفے میں قانون اخلاق پر زور دیا تھا ۔ تاریخ کا مطالعہ کرنے سے کانٹ نے یہ تاثر لیا کہ انسان پر زیادہ تر ظلم ہی ہوتا رہا ہے ۔ غریب کا صدیوں استحصال ہوتا رہا اور بیشتر ملکوں میں اب بھی (یعنی اٹھارویں صدی میں بھی) یہ ہو رہا ہے ۔ یہ سراسر ناانصافی ہے اور قانونِ اخلاق کے منافی ۔ یہ قدرت کا منشا نہیں ہو سکتا ۔ چنانچہ کانٹ نے یہ نظریہ پیش کیا کہ تاریخ آہستہ آہستہ ظلم اور استحصال سے عدل و مساوات کی طرف بڑھ رہی ہے ۔ انسان میں بعض پوشیدہ صلاحیتیں موجود ہیں جو رفتہ رفتہ ظاہر ہو رہی ہیں ۔ انسان کو عدل و انصاف کی ضرورت کا احساس زیادہ سے زیادہ ہو رہا ہے ۔ سب انسان ذہنی طور پر برابر نہیں لیکن ہر انسان کو اس کی صلاحیتوں کو نشو و نما دینے کا موقع مساوی طور پر ملنا چاہیے ۔ یہ صلاحیتیں ، جن کی بنیاد اخلاق ہے ، زیادہ سے زیادہ اجاگر ہو رہی ہیں ۔ تاریخ کا رخ اسی سمت میں ہے ۔ انسان زیادہ سے زیادہ روادار اور جمہوریت پسند ہوتا جا رہا ہے ۔ یہ تاریخ کا ترقی پسند نظریہ ہے جو اٹھارویں صدی میں مقبول تھا اور کانٹ نے اس کی تائید کی ۔ البتہ کانٹ نے اس تاریخی عمل کو جاری رکھنے کے لیے بعض لوازمات پر زور دیا ہے ۔ اس نے کہا کہ مذہب انسان کے لیے رحمت بن کر آیا ہے ۔ بقولِ کانٹ حضرت مسیح نے زمین پر خدائی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی لیکن ان کے مقصد کو غلط سمجھا گیا اور ہم پر خدا کی حکومت کی بجائے پادری کی حکومت قائم ہوگئی ۔ اسی طرح کانٹ سامراج اور نوآبادیت اور ہر قسم کے استحصال کا مخالف ہے ۔ اس نے جمہوریت اور آزادی کی ضرورت پر زور دیا جن کے بغیر ترقی کا عمل سست پڑ جاتا ہے ۔ اس طرح کانٹ قوموں کو مجبورِ محض قرار نہیں دیتا ۔ ترقی کے عمل کو جاری رکھنے میں انسان کی مساعی کو بہت دخل ہے ۔

ہیگل :

ہیگل (پیدائش : ۱۷۷۰ع - وفات : ۱۸۳۱ع) کا فکری نظام تاریخِ فلسفہ کے مشکل ترین نظریات میں سے ہے - اس کے بنیادی افکار کو عام فہم بنانے کے لیے طویل وضاحتوں کی ضرورت ہوگی جو یہاں ممکن نہیں - ہیگل کا ایک نہایت اہم بنیادی نظریہ ''جدلیت'' کے نام سے مشہور ہے - نہایت آسان الفاظ میں اس کا مطلب کچھ یوں بیان کیا جا سکتا ہے : یہ ایک پرانا نظریہ ہے کہ ہر چیز اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے - روشنی کا تصوّر اُسی وقت سمجھ میں آ سکتا ہے جب تاریکی کا تصوّر کیا جائے - اگر رنج و الم کا وجود نہ ہوتا تو خوشی اور مسرت کا تصوّر نہ کیا جا سکتا - محبت کا تصوّر نفرت کی مدد سے سمجھ میں آتا ہے - ہیگل کہتا ہے کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر تصوّر محدود یا ناقص ہے - چونکہ تاریکی کے بغیر روشنی کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا اس لیے روشنی کا تصوّر محدود یا ناقص ہوا - چونکہ نفرت کے بغیر محبت کا تصور نہیں کیا جا سکتا اس لیے محبت کا تصور محدود یا ناقص ہوا - اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کوئی تصور اُسی وقت مکمل ہوتا ہے جب اس کی ضد بھی موجود ہو - اس لیے روشنی کا تصوّر دراصل دو تصوّرات یعنی روشنی اور تاریکی کے دو متضاد تصوّرات سے مل کر بنا ہے - خوشی کا تصوّر دراصل خوشی اور غم دونوں سے مل کر بنا ہے جو ایک دوسرے کی ضد ہیں -

دوسری اہم بات یہ ہے کہ ہر تصوّر ایک حد سے گزر کر اپنی نفی کر لیتا ہے اور اپنی ضد پیدا کر لیتا ہے - روشنی ایک حد سے بڑھ کر ظلمت کے مترادف ہو جاتی ہے کیونکہ حد سے زیادہ روشنی نظارہ سوز ہوتی ہے - درد حد سے بڑھ کر دوا ہو جاتا ہے - حقوق کی حفاظت ہر انسان کا فریضہ ہے لیکن جب یہ حد سے بڑھ جاتی ہے تو یہ خود غرضی بن جاتی ہے - چنانچہ اس طرح اپنے حقوق کی حفاظت کا حد سے بڑھا ہوا تصوّر دوسروں کی حق تلفی کی صورت اختیار کر لیتا ہے - یہی شکل آزادی کی بھی

ہے ۔ ایک فرد کی آزادی حد سے بڑھ کر دوسروں کے لیے پریشانی کا سبب بن جاتی ہے اور اس طرح آزادی خیر کی بجائے شر بن جاتی ہے ۔ مختصر یہ کہ ہر تصور چاہے ذہنی دنیا میں ہو یا مادی دنیا میں ، حد سے بڑھ کر اپنی نفی کر لیتا ہے ۔

جب ایک تصور حد سے بڑھ کر اپنی نفی کر لیتا ہے تو یہ ایک نئے تصوّر کی شکل اختیار کر لیتا ہے جسے منفی تصوّر کہہ سکتے ہیں ۔ اس منفی تصوّر میں پہلے تصوّر کے صرف ناقص پہلو کی نفی ہوتی ہے ۔ مثلاً محبت کے تصوّر کو لے لیجیے ۔ ماں اور بچے کی محبت فطری محبت ہوتی ہے لیکن اگر ماں بچے سے صرف محبت ہی کرے تو بچے کی تربیت نہ ہو سکے اور ماں کی فطری محبت یعنی بچے کی تربیت کا مقصد ہی فوت ہو جائے ۔ اس لیے ماں نہ صرف بچے سے محبت کرتی ہے بلکہ بچے کے ذہن میں خوف کا تصوّر بھی پیدا کرتی ہے (جو محبت کی ضد ہے) ۔ اس طرح محبت کے تصوّر نے بڑھ کر اپنی نفی کر لی اور اپنی ضد پیدا کر لی ؛ یعنی مثبت تصوّر بڑھ کر منفی تصوّر میں بدل گیا ۔ لیکن مثبت تصوّر یعنی محبت کے تصوّر کی مکمل نفی نہیں ہوئی ، بلکہ محبت کے اس پہلو کی نفی ہوئی جو بچے کے لیے مضر تھا (یعنی بچے کا منہ لگ جانا) ۔ لیکن اس کے باوجود منفی تصوّر (خوف) میں مثبت تصوّر (محبت) کا عنصر بھی باقی رہا ، کیونکہ ماں کا مقصد بچے کی اصلاح کرنا تھا ۔ اسے دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ منفی تصوّر میں مثبت تصوّر کی ''یاد'' باقی رہی ۔

جب مثبت تصوّر منفی بن جاتا ہے تو اس کے بعد ایک تیسری منزل ہے جو سب سے زیادہ اہم ہے ۔ مثبت تصوّر یعنی عمل (Thesis) اور منفی تصور یعنی ردِ عمل (Antithesis) مل کر ایک نیا تصوّر پیدا کر لیتے ہیں جسے ''اتحاد'' (Synthesis) کہا جا سکتا جس میں مثبت تصوّر اور منفی تصور دونوں کی ''یاد'' باقی رہتی ہے ۔ اس عمل کو مثالوں کے ذریعے کسی حد تک سمجھا جا سکتا ہے ۔ دو متضاد قوتوں یا اشیا کے ملنے سے ایک تیسری شے کا وجود میں آنا ، جس میں پہلی دونوں اشیا کے خواص

موجود ہوں ، ایک عام مشاہدے کی چیز ہے ۔ مثبت برق رو اور منفی برق رو سے برقی قوت پیدا ہوتی ہے جس میں مثبت برق رو کی خصوصیت بھی موجود ہوتی ہے اور منفی برق رو کی بھی ۔ مرد اور عورت کے اتصال سے بچہ پیدا ہوتا ہے جس میں ماں باپ دونوں کی خصوصیات موجود ہوتی ہیں ۔ بچپن کی معصومیت کا ردِ عمل شباب کی تشکیک اور جوش میں ظاہر ہوتا ہے جس میں قلب کا ''ایمان'' بھی شامل ہوتا ہے اور دماغ کا ''کفر'' بھی ۔ اسی طرح وجود اور عدم کے دو متضاد تصورات سے عالمِ ہستی کا تصوّر حاصل ہوتا ہے جس میں اشیا اور واقعات کبھی عدم سے وجود میں آتے ہیں اور کبھی وجود سے عدم میں چلے جاتے ہیں ۔

مثبت اور منفی کے ملنے اور اس سے تیسرے تصوّر یعنی ''اتحاد'' کے پیدا ہونے کے عمل کو جدلیت کہا جاتا ہے ۔ ہیگل نے جدلیت کے اصول پر اپنا نظامِ فکر مرتّب کیا اور اسی نظریے کی روشنی میں تاریخ کو سمجھنے کی کوشش کی ۔ ہیگل کے نزدیک تاریخی واقعات بھی جدلیت کے عمل کا مظہر ہیں ۔ تاریخ میں ایک واقعہ پیش آیا ۔ اسے مثبت کہا جا سکتا ہے ۔ اس واقعے کے اثرات کے حد سے گزر جانے سے اس کے خلاف ردِ عمل ہوا اور اس کی نفی ہوگئی اور دوسرا واقعہ پیش آیا جسے منفی کہا جا سکتا ہے ۔ پھر ان دونوں واقعات مثبت منفی سے ایک تیسرا واقعہ پیش آیا ۔ اور اس طرح تاریخ کا جدلیاتی عمل جاری ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترقی یا ارتقا اسی صورت میں ممکن ہے جب عمل اور ردِ عمل (مثبت اور منفی) جاری رہیں ۔ اہم واقعات اسی دور میں ظہور پذیر ہوتے ہیں جب واقعات کا عمل اور ردِ عمل شدت اختیار کر لیتا ہے اور ایک تیسرا اہم واقعہ وجود میں آتا ہے ۔ اس طرح ہیگل کی رائے میں تاریخ انقلابات کے تسلسل سے بنتی ہے ۔ تاریخ کی عظیم شخصیتیں دراصل ان انقلابات یعنی عمل اور ردِ عمل سے پیدا ہوتی ہیں ۔ جن مشاہیر کو ہم تاریخ ساز شخصیتیں سمجھتے ہیں وہ دراصل اس جدلیاتی عمل کے ایسے دور میں پیدا ہوتی ہیں جب دو اہم واقعات کے ردِ عمل سے ایک تیسرا واقعہ ظہور پذیر ہونے والا ہوتا ہے ۔ ان

شخصیتوں کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ ان کے عمل کے کیا نتائج ہوں گے اور وہ اس جدلیت کے عمل کی کس منزل سے گزر رہے ہیں - ان کی عظمت صرف یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ وقت کی ضرورت کیا ہے - وہ اس کے مطابق عمل کرتے ہیں - اکثر اوقات تاریخ کی زیر تعمیر محراب کی تکمیل میں ایک اینٹ کی کمی ہوتی ہے - مشاہیر صرف ایک اینٹ رکھ دیتے ہیں اور تاریخ کی محراب مکمل ہو جاتی ہے اور اس طرح ایک اہم تاریخی واقعہ یا انقلاب رونما ہو جاتا ہے -

اب ذرا ہیگل کے فلسفۂ تاریخ کے اہم مضمرات پر غور فرمائیے - پہلی بات تو یہ ہے کہ کوئی شے ، کوئی تصور اور کوئی واقعہ جامد نہیں ہے - ہر شے حرکت میں ہے - ہر تاریخی واقعہ ایک گزشتہ واقعے کا نتیجہ اور آنے والے واقعے کا پیش خیمہ ہے - کوئی شے "آخری" شے نہیں ہے - "چناں نماند چنیں نیز هم نه خواهد ماند" - نہ کسی قوم کا عروج ہمیشہ رہے گا نہ زوال ہمیشہ رہے گا - لیکن ہیگل کے نزدیک اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان یا کوئی قوم عروج و زوال کے بارے میں بالکل مجبور محض ہے - ہیگل نے انسان کو "آزاد" قرار دیا ہے ، مجبور نہیں - لیکن انسان کی آزادی اسی وقت بارآور ہو سکتی ہے جب وہ مشکلات اور ناسازگار حالات کا مقابلہ کرنے کے قابل ہو ، جب وہ رکاوٹوں کو دور کر سکے - تاریخ کی حرکت ہیگل کی نظر میں کچھ اس طرح ظہور پذیر ہوتی ہے کہ جب کوئی قوم ترقی کرتے کرتے ایک ایسی منزل پر پہنچ جاتی ہے جہاں اس کی تمام صلاحیتیں بروئے کار آ جائیں تو یہ ایک اہم منزل ہوتی ہے - اس منزل پر پہنچ کر قانونِ جدلیت کے تحت "نفی" کا عمل شروع ہوتا ہے ؛ یعنی یہ کہ قوم یہ محسوس کرتی ہے کہ اس کی تمام صلاحیتیں ابھر کر سامنے آ گئیں اور اس نے ایک خاص قسم کا طرزِ زندگی حاصل کر لیا - اب باقی کیا رہا ؟ منزل تو حاصل ہو گئی ، اب آگے تو کوئی منزل نہیں ہے - اس تصور کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قوم آہستہ آہستہ اپنے طرزِ زندگی سے اکتا جاتی ہے - ایک خاص طرزِ زندگی حاصل کرنے کے کچھ عرصے بعد اس میں جاذبیت باقی

نہیں رہتی۔ جن قوانین اور اصولوں کو قوم نے عرصے کی جد و جہد کے بعد پروان چڑھایا تھا وہ اسے فرسودہ معلوم ہونے لگتے ہیں اور آخرکار اس کے پاؤں کی زنجیر بن جاتے ہیں۔ اس طرح ایک تاریخی تصور کی نفی ہو جاتی ہے۔

اب دو صورتیں پیش آتی ہیں؛ یا تو قوم اس نظامِ زندگی کو فرسودہ قرار دینے کے بعد اس کے خلاف ردِ عمل کا مظاہرہ کرتی ہے۔ اس کی خامیاں معلوم کر کے انہیں دور کرتی ہے، نئے حالات کے مطابق نئے قانون اور نئے اصول وضع کرتی ہے اور جو رکاوٹیں سامنے آئیں انھیں دور کرتی ہے اور اس طرح "منفی" کیے ہوئے تصور کے ردِ عمل سے ایک نیا تصور یعنی مثبت تصور یا طرزِ زندگی پیدا کر لیتی ہے اور تاریخ کی ایک نئی منزل کی طرف گام زن ہو جاتی ہے۔ دوسری صورت میں وہ پرانے نظام کو فرسودہ قرار دینے کے باوجود اس کے خلاف ردِ عمل نہیں کرتی۔ وہ حالات پر قناعت کرتی ہے، تبدیلی نہیں لاتی اور پرانے نظام کے نقائص باقی رہتے ہیں۔ اس طرح "منفی" تصور منفی ہی رہتا ہے۔ اس طرح ایک لحاظ سے تصور کی "موت" واقع ہو جاتی ہے اور شاید قوم کی بھی۔

ہیگل کے نزدیک تاریخ کا عمل اور قوم کی زندگی اسی وقت ممکن ہے جب جدید قدیم کی جگہ لیتا ہے۔ ایک تصور یا واقعہ ارتقا پذیر ہو کر اپنی نفی کرے اور اس نفی کے بعد دوسرا مثبت تصور یا واقعہ ظہور پذیر ہو اور پھر ان مثبت اور منفی تصورات اور واقعات کے اتصال سے ایک نیا تصور پیدا ہو۔ اس طرح عمل اور ردِ عمل کا سلسلہ جاری رہے اور بقولِ ہیگل "روحِ عصر خود اپنی ذات سے مسلسل برسرِ پیکار رہے۔" جہاں ایسا نہیں ہوتا وہاں تاریخ کی حرکت رک جاتی ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ جو قومیں تاریخ کی اس حرکت میں حصہ نہیں لیتیں انھیں تاریخ نظر انداز کر کے آگے بڑھ جاتی ہے۔ یہی جدلیت انسانی تاریخ کا مقسوم ہے۔

کارل مارکس :

کارل مارکس (پیدائش : ۱۸۱۸ع - وفات : ۱۸۸۳ع) تاریخ کے اُن معدودے چند افراد میں سے ہے جن کے افکار محض علمی مباحث تک محدود نہیں رہے بلکہ عملی شکل اختیار کر کے تاریخ میں انقلابات کا موجب بنے۔ کارل مارکس کے فکر میں وہ گہرائی نہیں ملتی جو مثلاً کانٹ یا ہیگل کے ہاں ملتی ہے لیکن مارکس کے فکر کی گیرائی نے انسانی زندگی کے بیشتر پہلوؤں کا احاطہ کر لیا۔ اس نے اپنے افکار عملی زندگی پر اس طرح منطبق کیے اور انھیں اس طرح عام فہم انداز میں پیش کیا کہ وہ بظاہر کانٹ اور ہیگل کے افکار سے کہیں زیادہ موثر ثابت ہوئے۔ یوں مارکس، ہیگل کا خوشہ چیں ہے اور بہت حد تک اس سے متفق ہے - لیکن ہیگل نے جس قانونِ جدلیت کو زیادہ تر فکری اور تصوراتی دنیا تک محدود رکھا تھا (مادی دنیا کے بارے میں محض اشارے کیے تھے)، مارکس نے اسی قانونِ جدلیت کے ذریعے پورے طور پر مادی دنیا کی تشریح کی اور دعویٰ کیا کہ جدلیت کا قانون مادی دنیا میں بھی جاری و ساری ہے۔ اس لیے مارکس کے فلسفے کو ''جدلیاتی مادیت'' کہا جاتا ہے۔

مارکس سیدھے سادے انداز میں سوال اٹھاتا ہے کہ انسان کی بنیادی ضروریات کیا ہیں - ایک ضرورت یہ ہے کہ وہ خود زندہ رہے، دوسری ضرورت یہ ہے کہ اس کی نسل زندہ رہے۔ پھر اس کے علاوہ دوسری روحانی، جذباتی اور تہذیبی ضروریات بھی ہیں اور سب اہم ہیں، لیکن سب سے زیادہ بنیادی ضرورت تو یہی ہے کہ وہ خود زندہ رہے۔ اگر وہ خود ہی زندہ نہیں رہے گا تو نسل کے زندہ رہنے (جنسی ضروریات)، روحانی عرفان اور تہذیبی ترقی وغیرہ کی نوبت کیسے آئے گی۔ زندہ رہنے کے لیے ظاہر ہے کہ غذا کی ضرورت ہوتی ہے اور غذا حاصل کرنے کا مسئلہ جانور اور قدیم انسان کا مسئلہ بھی تھا اور جدید دور کے انسان کا مسئلہ بھی ہے۔ لیکن تاریخ کے ہزاروں سال میں اس مسئلے کی نوعیت بہت بدل گئی ہے۔ جانور اور قدیم

انسان کے لیے غذا حاصل کرنے کا مسئلہ سیدھا سادہ تھا یعنی طاقت کے ذریعے غذا تلاش کر کے یا شکار کر کے غذا حاصل کرتا تھا ۔ آج بھی بہت حد تک صورتِ حال کچھ ایسی ہی ہے لیکن طاقت کے استعمال اور "شکار" کے طریقے بدل گئے ہیں اور بہت پیچیدہ ہوگئے ہیں ۔ غذا کی تلاش ، اس کا حصول اور اس کا استعمال اب ایک وسیع نظام بن گیا ہے جسے معاشی نظام کہتے ہیں ۔ ہزاروں سال پہلے بھی انسان کی زندگی زیادہ تر غذا کے حصول ہی سے متاثر ہوتی تھی ۔ آج بھی صورتِ حال بنیادی طور پر وہی ہے ۔ آج بھی انسانی زندگی کے بیشتر عوامل پر معاشی نظام ہی اثر انداز ہوتا ہے ۔

لیکن اس دور میں انسان کا معاشی نظام بہت پیچیدہ ہے ۔ غذا اب صُرف کھانے تک ہی محدود نہیں رہی بلکہ انسان کی بیشتر مادی ضروریات بہت حد تک اس کی "غذا" کی صورت اختیار کر گئی ہیں ۔ سارا مسئلہ مادی ضروریات کو پیدا کرنے کا ہے ۔ پیداوار کیونکر بڑھائی جائے ؟ پیداوار کون لوگ بڑھاتے ہیں ؟ یعنی غذا در اصل کون لوگ پیدا کرتے ہیں ؟ جو لوگ غذا پیدا کرتے ہیں انہیں اپنی پیدا کی ہوئی غذا میں سے کتنا حصہ ملتا ہے ؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ :

دکھ سہیں بی فاختہ اور کوے انڈے کھائیں

اگر پیداوار بڑھانے کا سارا منافع پیداوار بڑھانے والوں کو نہیں ملتا تو باقی منافع کہاں جاتا ہے ؟ یہ زائد منافع سرمائے کی شکل اختیار کرنے کے بعد کن لوگوں کے پاس رہتا ہے ؟ جو لوگ اس زائد منافع یا سرمائے سے مستفید ہوتے ہیں وہ اس کا کیا استعمال کرتے ہیں اور انہیں یہ سرمایہ استعمال کرنے کا حق ہے یا نہیں ؟ اگر پیداوار بڑھانے والے افراد علیحدہ طبقے سے تعلق رکھتے ہیں اور اس سے زیادہ مستفید ہونے والے افراد کسی دوسرے طبقے سے تو اس سے جو تصادم اور عدمِ مساوات پیدا ہوتی ہے اس کا علاج کیا ہے ؟ اگر اصل مسئلہ پیداوار بڑھانے کا ہے تو پیداوار بڑھانے کے ذرائع پر اختیار کس کو ہے ؟ پیداوار بڑھانے

والوں کو (یعنی مزدوروں کو) یا منافع سے مستفید ہونے والوں (یعنی سرمایہ داروں) کو ؟ کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ ذرائع پیداوار چند ہاتھوں میں نہ رہیں بلکہ پوری قوم کے اختیار میں آ جائیں تاکہ منافع ایک طبقے کو نہ ملے بلکہ جہاں تک ممکن ہو قوم کے سب افراد میں تقسیم ہو جائے اور اس طرح معاشی مساوات قائم ہو ؟ اس طرح کے کئی سوال مارکس نے اپنی مشہور کتاب ''سرمایہ'' اور دیگر تحریروں میں اٹھائے اور ان کے جوابات دینے کی کوشش کی اور اس طرح ایک نئے معاشی نظریے کی بنیاد رکھی ۔ اس معاشی نظریے کی تفصیلات ، ان کا جائزہ اور ان پر مفصل تنقید ہمارا موضوع نہیں ۔ یہاں صرف مختصراً یہ بیان کیا جائے گا کہ مارکس نے اپنے معاشی نظریے کی روشنی میں تاریخ کی تعبیر کس طرح کی ۔

مارکس کے نزدیک انسانی معاشرہ اوپر تلے دو منزلوں پر قائم ہے ۔ پہلی منزل ، جو مارکس کے نزدیک معاشرے کی بنیاد ہے ، معاشی منزل ہے ؛ یعنی انسان کی معاشی ضروریات کی منزل ۔ اس منزل کی تعمیر انسان کی مادی ضروریات غذا ، لباس ، رہائش وغیرہ کو حاصل کرنے کے ذرائع سے ہوتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں پیداوار اُن مادی قوتوں سے ہوتی ہے جو پیداوار میں اضافہ کرتی ہیں ۔

دوسری منزل ، جو پہلی منزل پر تعمیر ہوتی ہے ، اسے قانونی یا سیاسی منزل کہا جا سکتا ہے ۔ سیاسی اور سماجی قوانین ایک معاشرہ تعمیر کرتے ہیں اور ایک حکومت یا ریاست ظہور میں آتی ہے اور اس طرح دیگر سیاسی ، سماجی ، تہذیبی ، مذہبی ادارے وجود میں آتے ہیں ۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی معاشرے کی تعمیر میں بنیادی اہمیت اس کی مادی ضروریات اور ذرائع پیداوار کو حاصل ہے ۔ باقی اجزا ان ہی سے پیدا ہوتے ہیں ۔ مارکسی نظریے کے مخالف کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح مادی ضروریات تہذیبی ضروریات کے مقابلے میں اعلیٰ سطح پر ہیں ۔ لیکن کوئی صلح کوش مارکسی اس کا جواب دے سکتا ہے کہ یہ

ضروری نہیں ۔ معاشرے کی عمارت کی دو منزلیں ہیں ۔ پہلی منزل بنیادی بھی جو معاشی منزل ہے ، لیکن دوسری منزل یعنی تہذیبی منزل زیادہ بلند ہے ۔ ہر عمارت کی دوسری منزل پہلی منزل سے زیادہ بلند ہوتی ہے ۔ البتہ بنیاد پہلی منزل ہی کا حصہ ہوتی ہے ۔ مارکس نے بھی سیاسی ، تہذیبی اور مذہبی اقدار کی اہمیت بیان کی ہے ، ان کو رد نہیں کیا ۔ اس نے اخلاقی قدروں کو رد نہیں کیا جن کی مذہب تلقین کرتا ہے ۔ البتہ اس نے اس امر کی نشان دہی ضرور کی ہے کہ مذہب کو اکثر ان اخلاقی اقدار کے فروغ کے لیے استعمال نہیں کیا گیا بلکہ آن افراد اور آن طبقات کے تحفظ کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو معاشی مساوات قائم نہیں رکھنا چاہتے تھے ۔

معاشرے کی اس دو منزلہ عمارت کا نقشہ پیش کر کے مارکس یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ معاشی ضروریات اور عوامل ہماری زندگی پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں اور زیادہ تر ان ہی کے زیر اثر ہمارے سیاسی ، سماجی اور تہذیبی حتی کہ مذہبی تصورات مختلف صورتیں اختیار کرتے ہیں (ایسا ہونا چاہیے یا نہیں ، یہ علیحدہ بات ہے ، لیکن زیادہ تر ہوتا یہی ہے) ۔ چنانچہ مارکس لکھتا ہے کہ "مادی زندگی میں ذرائع پیداوار ہی عمومی طور پر ہمارے سماجی ، سیاسی اور ذہنی عوامل کی تشکیل کرتے ہیں ۔ انسانی شعور اور تصوّرات زندگی کی صورت گری نہیں کرتے بلکہ معاشی زندگی انسانی شعور اور تصورات کا تعیّن کرتی ہے ۔"[1]

یہ ایک انقلابی تصور تھا جس پر مارکس نے اصرار کیا ۔ اس نظریے کے لحاظ سے انسان کی بیشتر ذہنی اور جذباتی زندگی کی اصل محرّک اس کی معاشی زندگی قرار دی جاتی ہے ۔ اسے "تاریخی مادیت" کا نظریہ کہا جاتا ہے ۔ مارکس نے اسی نظریے کی روشنی میں تاریخ کی تشریح کرنے کی

1. Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*. 1859.

کوشش کی اور مثالیں دے کر یہ ظاہر کیا کہ تاریخ کے اہم واقعات، فتوحات، انقلابات، قوموں کا عروج و زوال، حتّٰی کہ فنونِ لطیفہ اور اکثر و بیشتر مذہبی تصوّرات بھی معاشی وجوہات کی بنا پر ظہور پذیر ہوئے۔ چنانچہ ''کمیونسٹ منشور'' میں مارکس اور اس کا رفیقِ کار انجلز لکھتا ہے:

''انسانی افکار کی تاریخ اس کے علاوہ کیا ثابت کرتی ہے کہ ذہنی پیداوار (یعنی افکار) مادی پیداوار ہی کے ذریعے بدلتی رہتی ہے۔ ہر دور کے افکار در اصل اس دور کے حاکموں ہی کے افکار تھے۔''[1]

اس طرح مارکس کے نظریے کی روشنی میں ''ذہنی پیداوار'' (یعنی افکار) در اصل مادی پیداوار ہی سے پیدا ہوتی ہے اور جب ذرائع پیداوار بدلتے ہیں تو انسانی افکار بھی بدل جاتے ہیں۔ انسانی تاریخ کے ابتدائی دور میں ذرائع پیداوار پر جاگیردارانہ نظام کا قبضہ تھا۔ یعنی قبیلے کا سردار، بادشاہ اور امرا وغیرہ مادی وسائل پر قدرت رکھتے تھے اس لیے اس دور کے افکار بھی جاگیردارانہ نظام کے سانچے میں ڈھل گئے۔ چنانچہ اس دور کی تہذیب، فنونِ لطیفہ، طرزِ تعمیر، ادب، حتی کہ فلسفہ اور سائنس وغیرہ بھی جاگیردارانہ سانچے میں ڈھلے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مارکس یورپ کی مثال دیتا ہے اور کہتا ہے کہ قرونِ وسطیٰ کے اختتام تک یورپ میں علم و فن کی یہی شکل رہی۔ اس کے بعد یورپ قرونِ وسطیٰ کی تاریکیوں سے باہر آیا اور نشاۃِ ثانیہ (Renaissance) سے منور ہوا اور فلسفے اور سائنس میں ترقی ہوئی۔ لیکن مارکس کہتا ہے کہ یہ ترقی بھی اسی لیے ہوئی کہ یورپ کا جاگیردارانہ نظام کمزور ہو کر ٹوٹ گیا اور وہ اس طرح کہ یورپ کی بیشتر بڑی طاقتوں نے دور دراز ملکوں میں جا کر تجارت کی نئی منڈیاں دریافت کیں۔ چنانچہ امریکہ، چین اور

1. *Communist Manifesto* (1847).

ہندوستان میں یورپی نوآبادیوں کے قائم ہونے سے تجارت کو فروغ ہوا۔ اس تجارت کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے یورپ میں پیداوار میں اضافے کی ضرورت ہوئی۔ نئے کارخانے قائم ہوئے، نئی صنعتیں ابھریں اور اس طرح ذرائع پیداوار میں اضافے کے لیے نئی نئی سائنسی ایجادات کی گئیں۔ گویا یورپ میں سائنسی ترقی در اصل ذرائع پیداوار میں ترقی کرنے کے لیے ہوئی۔ یورپ میں احیائے علوم اور خرد افروزی کا فروغ دراصل ذرائع پیداوار کا مرہونِ منّت ہے۔ مختصراً یہ کہ جاگیردارانہ نظام ٹوٹا اور اس کے ساتھ اس دور کے افکار اور تہذیب بھی ٹوٹی۔ ذرائع پیداوار جاگیردارانہ نظام یعنی بادشاہوں کے ہاتھوں سے نکل کر آہستہ آہستہ تجارت پیشہ افراد کے ہاتھوں میں آنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم و فن کے انداز بدلے۔ پہلے ان پر جاگیردارانہ نظام کی چھاپ تھی، اب ان پر تجارت پیشہ افراد کی چھاپ لگ گئی۔ چنانچہ مارکس کے خیال میں چودھویں پندرھویں صدی عیسوی سے اٹھارویں انیسویں صدی تک یورپ کے افکار بہت حد تک تجارت پیشہ افراد کے زیر اثر پیدا ہوئے اور پروان چڑھے۔

اب ذرا تاریخ کی حرکت کو ہیگل اور مارکس کے قانونِ جدلیت کی روشنی میں دیکھیے۔ انسان اپنے قدیم دور میں کھیتی باڑی کر کے غذا فراہم کرتا تھا۔ گویا ذرائع پیداوار کی نوعیت زرعی تھی۔ اسے زرعی نظام کہہ لیجیے۔ اس میں دو طبقے پیدا ہوگئے: ایک وہ جو زیادہ تر کام کرتا تھا اور دوسرا وہ جو نسبتاً کام کم کرتا تھا اور طاقت ور ہونے کی وجہ سے کسانوں سے کام زیادہ لیتا تھا۔ گویا ایک طبقہ استحصال کرتا تھا اور ایک طبقے کا استحصال ہوتا تھا۔ ان طبقوں کی کشمکش سے زرعی انقلاب آیا۔ دوسرے لفظوں میں ایک تصور کی نفی ہوئی اور دوسرا تصور پیدا ہوگیا۔ زرعی انقلاب کے نتیجے میں جاگیردارانہ معاشرہ قائم ہوا۔ اس معاشرے میں سردار، بادشاہ اور امرا تھے جو ذرائع پیداوار کے مالک تھے لیکن وہ اپنا کام چلانے کے لیے ایک طرف مزارعوں، کسانوں اور غلاموں کو

استعمال کرتے تھے اور دوسری طرف تاجروں کو - یہاں بھی ایک طبقہ دوسرے طبقے کا استحصال کرتا رہا - گویا اس نظام میں مثبت عنصر بھی تھا اور منفی عنصر بھی - جاگیردارانہ نظام عرصے تک قائم رہا - آخرکار قانونِ جدلیت کے مطابق اس معاشرے کی نفی ہوگئی اور ایک نیا معاشرہ وجود میں آیا جس میں بادشاہوں ، جاگیرداروں اور امرا کی جگہ تاجروں (بقولِ مارکس بورژوا) نے لے لی - اب ذرائع پیداوار بادشاہوں کے ہاتھوں سے نکل کر تاجروں کے ہاتھ میں آ گئے - اب اس بورژوازی نظام میں بھی دو طبقے موجود تھے اور ہیں - یعنی ایک طبقہ جو زیادہ تر کام کرتا ہے یعنی مزدور اور اس طرح دولت یعنی سرمایہ پیدا کرتا ہے اور دوسرا طبقہ تاجر جو اس دولت اور سرمائے کو زیادہ تر خود استعمال کرتا ہے اور اسے کلی طور پر مزدوروں میں تقسیم نہیں کرتا ، یعنی سرمایہ داروں کا طبقہ - اس طرح اب دو طبقوں یعنی مزدوروں اور سرمایہ داروں میں کشمکش ہے - ایک طبقہ استحصال کر رہا ہے اور ایک طبقے کا استحصال ہو رہا ہے - مارکس کے نزدیک یہ شکل بیشتر ان ملکوں میں ہے جہاں سرمایہ دارانہ نظام یا بورژوا (تجارتی) نظام موجود ہے - لیکن قانونِ جدلیت یہاں بھی کارفرما ہے - بورژوا یا سرمایہ داری کے نظام کی نفی ہونا ضروری ہے - ایک طبقے کا استحصال ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے - وہ طبقہ غلام ، مزارع اور مزدور کی شکل اختیار کرتا رہا ہے - یہی طبقہ اب سرمایہ دارانہ نظام کی نفی کر رہا ہے - بعض جگہ یہ نفی ہو چکی ہے ، بعض جگہ ہو رہی ہے ، بعض جگہ ہونا باقی ہے - لیکن یہ نفی ہر سرمایہ دارانہ نظام کا مقسوم ہے - اس نفی کا مقصد یہ ہے کہ ذرائع پیداوار استحصال کرنے والے طبقے (یعنی سرمایہ دار طبقے) سے نکل کر استحصال زدہ طبقے (یعنی مزدور طبقے) کے ہاتھ میں آ جائیں - جہاں ایسا ہوا ہے اور جہاں ایسا ہوگا وہاں اقتدار سرمایہ داروں کا نہیں بلکہ مزدوروں کا ہوگا جسے مارکس ''پرولتاریہ کی آمریت'' کہتا ہے -

لیکن جب اقتدار مزدوروں کے ہاتھ میں آ جائے گا ، جب ذرائع پیداوار

پر محنت کشوں ہی کا تصرف ہوگا ، جب "پرولتاریہ کی آمریت" قائم ہوگی تو کیا اس میں بھی ایک طبقہ دوسرے طبقوں کا استحصال کرے گا ؟ کیا اس میں بھی وہی طبقاتی کشمکش ہوگی جو تاریخ کی جدلیت کے گزشتہ زمانوں میں رہی ؟ مارکس کہتا ہے کہ ایسا نہیں ہوگا ۔ طبقاتی کشمکش طبقات کی موجودگی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے ۔ تاریخ کی جدلیت ان طبقوں ہی کو ختم کر دے گی ۔ جب طبقے ہی ختم ہو جائیں گے تو کشمکش کہاں ہوگی ؟ جب امیر اور غریب اور سرمایہ دار اور مزدور ایک ہی سطح پر آ جائیں گے تو استحصال بھی ختم ہو جائے گا ۔ یہی نہیں بلکہ خود حکومت بھی ختم ہو جائے گی ۔ کیونکہ مارکس کی رائے میں حکومتیں ایک طبقے کو منظم کرتی ہیں تاکہ وہ دوسرے طبقے کا استحصال کرسکے ۔ گروہ بندی اور طبقہ بندی نہ ہو سکے گی ۔ ذرائع پیداوار اور دولت کی تقسیم مساوات کی بنیاد پر ہوگی ۔ ہر فرد کو ترقی کے مساوی مواقع حاصل ہوں گے ۔ مارکس کے نظریے کے مطابق تاریخ اسی مثالی معاشرے کے حصول کی طرف حرکت کر رہی ہے ۔

شپنگلر :

آسولڈ شپنگلر (پیدائش : ۱۸۸۰ع ۔ وفات : ۱۹۳۶ع) جرمنی کا مشہور مورخ تھا ۔ اس کی کتاب "زوالِ مغرب" (The Decline of the West) بہت مشہور ہوئی ۔ خصوصاً اس لیے کہ اس کتاب میں شپنگلر نے مغربی تہذیب کی خامیوں کی نشان دہی بھی کی تھی ۔ اہلِ مغرب نے اس کتاب کو دلچسپی سے پڑھا کیونکہ اس میں ایک صاحبِ بصیرت مفکر نے خود اپنی قوم اور اپنی تہذیب پر تنقید کی تھی اور کوئی قوم اپنی خامیاں اسی وقت دور کر سکتی ہے جب اسے خامیوں کا احساس دلایا جائے ۔ زندہ قومیں اس قسم کی خود تنقیدی کو بہت اہمیت دیتی ہیں ۔ لیکن اس کتاب کو بعض اہلِ مشرق نے بھی مزے لے لے کر پڑھا ۔ کیونکہ اس میں مغربی تہذیب پر لعنت ملامت کرنے کے لیے کافی مواد موجود تھا ۔ بہرحال اپنا اپنا اندازِ فکر ہے ۔

شپنگلر کے نزدیک تاریخ تہذیبوں کے سلسلے کا نام ہے - ہر تہذیب کی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں جن کا اظہار اس کے ہر عمل میں ہوتا ہے اور اس طرح ہر تہذیب باقی تہذیبوں سے مختلف ہوتی ہے - لیکن ان اختلافات کے باوجود تمام تہذیبوں میں ایک قدر مشترک ہوتی ہے - تمام تہذیبیں اُن مدارج سے گزرتی ہیں جن سے کوئی جاندار گزرتا ہے - مثلاً بچپن ، جوانی ، بڑھاپا اور موت - ہر تہذیب کا پہلا دور وحشیانہ یا جہالت کا دور ہوتا ہے - اس کے بعد وہ تہذیب ترقی کرکے ایک سیاسی نظام اختیار کر لیتی ہے اور علوم و فنون میں ترقی ہوتی ہے - شروع شروع میں علوم و فنون ذرا ادنٰی درجے کے ہوتے ہیں - اس کے بعد کلاسیکی دور آتا ہے اور پھر عروج پر پہنچنے کے بعد زوال شروع ہو جاتا ہے - اس کے بعد پھر وحشیانہ دور واپس آ جاتا ہے اور آخر میں اس تہذیب کی موت واقع ہو جاتی ہے - شپنگلر اصرار کرتا ہے کہ ہر تہذیب اور ہر قوم کے لیے ان مدارج سے گزرنا اور آخر میں مر جانا ضروری ہے - یہی نہیں ، شپنگلر کہتا ہے کہ نہ صرف ان مدارج سے گزرنا اٹل ہے بلکہ ہر دور کی موت بھی متعین ہے - ہم حساب لگا سکتے ہیں کہ کون سا دور کتنا ہونا چاہیے ، اس میں سے کتنا گزر گیا ، کتنا باقی ہے - گویا یہ پیش گوئی کی جا سکتی ہے کہ کوئی تہذیب کتنی مدت میں جوان سے بوڑھی ہو جائے گی اور کب تک مر جائے گی - شپنگلر کے نزدیک مغربی تہذیب اپنے آخری دور میں ہے -

آرنلڈ ٹائن بی :

آرنلڈ ٹائن بی (پیدائش ۱۸۸۹ع وفات ؟) بیسویں صدی کا مشہور مورخ ہے جس کی کتاب ''تاریخ کا ایک مطالعہ'' (A Study of History) تاریخ نویسی کی تاریخ میں ایک ایسی شہرت رکھتی ہے ، جو مغرب میں گبن اور مشرق میں طبری اور ابن کثیر کی تاریخوں کو حاصل ہوئی - لیکن اس کتاب کی نوعیت بالکل مختلف ہے - یہ کتاب بارہ جلدوں میں ہے - یہ کسی ایک ملک یا قوم یا کسی عہد کی تاریخ نہیں - اسے تاریخِ عالم بھی

نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس میں قدیم سے لے کر جدید عہد تک کے واقعات سلسلہ وار درج نہیں ہوئے ۔ ٹائن بی نے کسی ایک ملک کی تاریخ کا جائزہ نہیں لیا کیونکہ اس کے خیال میں ملکوں کی سرحدیں بدلتی رہتی ہیں ۔ اس نے کسی حکمران یا حکم رانوں کی نسل کو بھی تاریخی اکائی تصور نہیں کیا کیونکہ حکمران آتے جاتے رہتے ہیں اور اکثر اوقات وہ تاریخ کو نہیں بناتے بلکہ تاریخ ان کو بناتی ہے ۔ ٹائن بی نے ملک ، قوم یا حکمرانوں کی بجائے تہذیب یا معاشرے کو زیادہ اہمیت دی ہے ۔ اس کتاب میں تاریخ انسانی کی مختلف تہذیبوں اور معاشروں کے عروج و زوال کا مطالعہ کیا ہے اور چند اہم نتائج اخذ کیے ہیں ۔ یہ نتائج ان اسباب کو ظاہر کرتے ہیں جن کی وجہ سے تہذیبیں پیدا ہوئیں ، زندہ رہیں اور پھر فنا ہو گئیں ۔ معاشرے منظم ہوئے ، ترقی پذیر ہوئے اور پھر زوال پذیر ہو گئے ۔ اس طرح ٹائن بی نے تہذیبوں اور معاشروں کے عروج و زوال کے اصول متعین کرنے کی کوشش کی ہے ۔ لیکن ٹائن بی کو جلد ہی احساس ہو گیا کہ تہذیبوں اور معاشروں کے عروج اور ترقی کا ذکر کرنے کے مقابلے میں ان کے زوال اور انتشار کا ذکر کرنا اور اس کے اسباب بیان کرنا زیادہ اہم ہے ۔ غالباً اس کا خیال تھا کہ اس طرح انسان اپنے ماضی سے بہتر سبق حاصل کر سکتا ہے اور تاریخ کا مطالعہ زیادہ مفید ہو سکتا ہے ۔

ٹائن بی کے نزدیک تاریخ عالم میں اٹھائیس تہذیبوں کے ابھرنے کا پتا چلتا ہے ۔ ان میں سے اٹھارہ تہذیبیں فنا ہو چکی ہیں اور نو تہذیبیں زوال پذیر ہیں ۔ صرف ایک تہذیب یعنی مغربی تہذیب اس وقت ترقی کر رہی ہے لیکن امکان ہے کہ وہ بھی زوال پذیر ہو جائے گی ۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ٹائن بی نے قوموں کے عروج کے اسباب کے بارے میں بہت کم لکھا ہے اور زوال کے متعلق زیادہ اظہار خیال کیا ہے ۔ قوموں کے عروج کے اسباب کے بارے میں ٹائن بی کے افکار کا خلاصہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے ۔

شپنگلر کے نزدیک تاریخ تہذیبوں کے سلسلے کا نام ہے - ہر تہذیب کی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں جن کا اظہار اس کے ہر عمل میں ہوتا ہے اور اس طرح ہر تہذیب باقی تہذیبوں سے مختلف ہوتی ہے - لیکن ان اختلافات کے باوجود تمام تہذیبوں میں ایک قدر مشترک ہوتی ہے - تمام تہذیبیں اُن مدارج سے گزرتی ہیں جن سے کوئی جاندار گزرتا ہے - مثلاً بچپن ، جوانی ، بڑھاپا اور موت - ہر تہذیب کا پہلا دور وحشیانہ یا جہالت کا دور ہوتا ہے - اس کے بعد وہ تہذیب ترقی کرکے ایک سیاسی نظام اختیار کر لیتی ہے اور علوم و فنون میں ترقی ہوتی ہے - شروع شروع میں علوم و فنون ذرا ادنٰی درجے کے ہوتے ہیں - اس کے بعد کلاسیکی دور آتا ہے اور پھر عروج پر پہنچنے کے بعد زوال شروع ہو جاتا ہے - اس کے بعد پھر وحشیانہ دور واپس آ جاتا ہے اور آخر میں اس تہذیب کی موت واقع ہو جاتی ہے - شپنگلر اصرار کرتا ہے کہ ہر تہذیب اور ہر قوم کے لیے ان مدارج سے گزرنا اور آخر میں مر جانا ضروری ہے - یہی نہیں ، شپنگلر کہتا ہے کہ نہ صرف ان مدارج سے گزرنا اٹل ہے بلکہ ہر دور کی موت بھی متعین ہے - ہم حساب لگا سکتے ہیں کہ کون سا دور کتنا ہونا چاہیے ، اس میں سے کتنا گزر گیا ، کتنا باقی ہے - گویا یہ پیش گوئی کی جا سکتی ہے کہ کوئی تہذیب کتنی مدت میں جوان سے بوڑھی ہو جائے گی اور کب تک مر جائے گی - شپنگلر کے نزدیک مغربی تہذیب اپنے آخری دور میں ہے -

آرنلڈ ٹائن بی :

آرنلڈ ٹائن بی (پیدائش ۱۸۸۹ع وفات ؟) بیسویں صدی کا مشہور مورخ ہے جس کی کتاب ''تاریخ کا ایک مطالعہ'' (A Study of History) تاریخ نویسی کی تاریخ میں ایک ایسی شہرت رکھتی ہے ، جو مغرب میں گبن اور مشرق میں طبری اور ابن کثیر کی تاریخوں کو حاصل ہوئی - لیکن اس کتاب کی نوعیت بالکل مختلف ہے - یہ کتاب بارہ جلدوں میں ہے - یہ کسی ایک ملک یا قوم یا کسی عہد کی تاریخ نہیں - اسے تاریخِ عالم بھی

نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس میں قدیم سے لے کر جدید عہد تک کے واقعات سلسلہ وار درج نہیں ہوئے ۔ ٹائن بی نے کسی ایک ملک کی تاریخ کا جائزہ نہیں لیا کیونکہ اس کے خیال میں ملکوں کی سرحدیں بدلتی رہتی ہیں ۔ اس نے کسی حکمران یا حکم رانوں کی نسل کو بھی تاریخی اکائی تصوّر نہیں کیا کیونکہ حکمران آتے جاتے رہتے ہیں اور اکثر اوقات وہ تاریخ کو نہیں بناتے بلکہ تاریخ ان کو بناتی ہے ۔ ٹائن بی نے ملک ، قوم یا حکمرانوں کی بجائے تہذیب یا معاشرے کو زیادہ اہمیّت دی ہے ۔ اس کتاب میں تاریخِ انسانی کی مختلف تہذیبوں اور معاشروں کے عروج و زوال کا مطالعہ کیا ہے اور چند اہم نتائج اخذ کیے ہیں ۔ یہ نتائج ان اسباب کو ظاہر کرتے ہیں جن کی وجہ سے تہذیبیں پیدا ہوئیں ، زندہ رہیں اور پھر فنا ہوگئیں ۔ معاشرے منظم ہوئے ، ترقی پذیر ہوئے اور پھر زوال پذیر ہوگئے ۔ اس طرح ٹائن بی نے تہذیبوں اور معاشروں کے عروج و زوال کے اصول متعین کرنے کی کوشش کی ہے ۔ لیکن ٹائن بی کو جلد ہی احساس ہوگیا کہ تہذیبوں اور معاشروں کے عروج اور ترقی کا ذکر کرنے کے مقابلے میں ان کے زوال اور انتشار کا ذکر کرنا اور اس کے اسباب بیان کرنا زیادہ اہم ہے ۔ غالباً اس کا خیال تھا کہ اس طرح انسان اپنے ماضی سے بہتر سبق حاصل کر سکتا ہے اور تاریخ کا مطالعہ زیادہ مفید ہو سکتا ہے ۔

ٹائن بی کے نزدیک تاریخِ عالم میں اٹھائیس تہذیبوں کے اُبھرنے کا پتا چلتا ہے ۔ ان میں سے اٹھارہ تہذیبیں فنا ہو چکی ہیں اور نو تہذیبیں زوال پذیر ہیں ۔ صرف ایک تہذیب یعنی مغربی تہذیب اس وقت ترقی کر رہی ہے لیکن امکان ہے کہ وہ بھی زوال پذیر ہو جائے گی ۔ جیسا کہ اُوپر کہا گیا ٹائن بی نے قوموں کے عروج کے اسباب کے بارے میں بہت کم لکھا ہے اور زوال کے متعلق زیادہ اظہار خیال کیا ہے ۔ قوموں کے عروج کے اسباب کے بارے میں ٹائن بی کے افکار کا خلاصہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے ۔

چیلنج اور مقابلہ :

جیسا کہ اکثر قارئین جانتے ہوں گے ، ٹائن بی نے Challenge and Response کا نظریہ پیش کیا ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ انسان تہذیبی منازل اسی وقت طے کرتا ہے جب اسے کسی چیلنج کا مقابلہ کرنا پڑے ۔ انسان یا قوم اپنے حال میں مگن رہتی ہے لیکن جب کسی شدید مشکل سے دوچار ہوتی ہے تو اس کا مقابلہ کرنے کے لیے ساز و سامان (ذہنی اور مادی) اکٹھا کرتی ہے ، یا اگر ضرورت ہو تو اختراع و ایجاد کرتی ہے اور چیلنج کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرتی ہے ۔ اس طرح چیلنج اور اس کا مقابلہ قوم کو زیادہ موثر اور طاقتور بنا دیتے ہیں اور یہی طاقت تہذیب کی ترقی کی شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصل ترقی اسی وقت ہوتی ہے جب حالات موافق نہ ہوں ، ماحول سازگار نہ ہو ، آسانیاں کم اور مشکلات زیادہ ہوں ، کوئی چیلنج درپیش ہو جس کا مقابلہ کرنا ناگزیر ہو ۔ ٹائن بی نے مختلف تہذیبوں کا حوالہ دے کر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جب قوم کو چیلنج کا سامنا ہوا تو اس نے مقابلہ کیا اور ترقی کی لیکن جب کوئی چیلنج باقی نہ رہا تو قوم مطمئن ہوگئی ۔ پہلے ترقی کی رفتار کم ہوئی ، پھر ترقی رک گئی اور پھر قوم رجعت قہقری کر کے اسی مقام پر آ گئی جہاں وہ چیلنج سے پہلے تھی ۔

ٹائن بی کے نزدیک چیلنج کئی شکلوں یا محرکات میں نمودار ہو سکتا ہے ۔ مثلاً بعض ممالک کو ''سخت'' کہا جا سکتا ہے ۔ یہاں کی سرزمین ، آب و ہوا اور ماحول ہمیشہ سے اس قسم کا رہا ہے کہ وہاں زندہ رہنے اور زندگی بسر کرنے کے لیے انسان کو بہت کاوش کرنی پڑتی ہے ۔ گویا زندگی ایک مستقل چیلنج ہے ۔ بعض قومیں کسی شکست سے دوچار ہوئیں اور یہ شکست ان کے لیے تازیانہ ثابت ہوئی ۔ اس طرح شکست بھی چیلنج کی شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ بعض قومیں ایسے مقامات پر آباد ہوئیں جن پر دیگر اقوام مستقل حملے کرتی رہتی تھیں ۔ اس طرح وہ ایک

مستقل چیلنج سے دو چار رہیں اور اس لیے ترقی کرتی رہیں ۔ بعض قوموں کو صدیوں تک زیادہ طاقتور قوموں نے ظلم و تشدد کا نشانہ بنائے رکھا ، حتّٰی کہ بعض قومیں یا نسلیں محض غلام ہو کر رہ گئیں ۔ پھر ان غلاموں نے چیلنج کا مقابلہ کیا اور ان میں ایک ''آزاد'' طبقہ وجود میں آیا جو اس قدر طاقتور ہوگیا کہ اس نے تاریخ کا رخ بدل دیا ۔ ٹائن بی کہتا ہے جب کسی قوم ، نسل یا فرقے کو مستقل طور پر نفرت یا جبر کا نشانہ بنایا جاتا ہے تو اس میں چیلنج کا مقابلہ کرنے کی غیر معمولی صلاحیت نمودار ہو جاتی ہے ۔ اسی طرح جیسے ایک اندھے انسان میں سماعت کی غیر معمولی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے ۔

لیکن کیا یہ ضروری ہے کہ ہر چیلنج کا مقابلہ کامیاب ثابت ہو ؟ افسوس ہے کہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا ۔ بعض اوقات چیلنج اس قدر زبردست ہوتا ہے کہ قوم اس کا مقابلہ کرتی ہے اور ناکام ہو جاتی ہے ۔ اسی طرح بعض اوقات چیلنج اس قدر کمزور ہوتا ہے کہ قوم اس سے زیادہ متاثر نہیں ہوتی اور مقابلہ نہیں کرتی ۔ چنانچہ چیلنج اگر بہت سخت ہو یا بہت کمزور ہو تو دونوں صورتوں میں قوم یا تہذیب ترقی نہیں کرتی ۔ تہذیب اسی وقت ترقی کر سکتی ہے جب نہ صرف چیلنج کا مقابلہ کامیاب ہو بلکہ یہ کامیابی ایک مزید چیلنج کا پیش خیمہ ثابت ہو اور پھر اس کا مقابلہ کیا جائے اور وہ مقابلہ کامیاب ہو ۔ یہ سلسلہ جب تک جاری رہے گا ، ترقی ہوتی رہے گی ۔ جہاں یہ سلسلہ ٹوٹ جائے گا ترقی رک جائے گی ۔

یہاں ٹائن بی ایک اہم نکتے کی وضاحت کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ محض مادی ترقی یا فوجی فتوحات اصل ترقی نہیں ۔ اکثر اوقات قوم کئی ملک فتح کر لیتی ہے لیکن ترقی نہیں کرتی بلکہ کمزور ہو جاتی ہے ۔ اصل ترقی اسی وقت ہوتی ہے جب انسان کی قوتیں مادی اور بیرونی مشکلات پر قابو پانے کے بعد روحانی اور داخلی چیلنج کا مقابلہ کرتی ہیں اور کامیاب ہوتی ہیں ۔

تخلیقی اقلیّت :

اب سوال یہ ہے کہ کسی قوم یا معاشرے کی طاقت یا حرکت کا اصل سرچشمہ کہاں ہے ؟ قوم کے ہزاروں لاکھوں افراد جب کوئی فیصلہ کرتے ہیں یا کوئی قدم اٹھاتے ہیں تو اس کا اصل منبع کیا ہوتا ہے ؟ اس کا بظاہر جواب تو یہ ہوگا کہ عوام کی اکثریت یا حاکم کا حکم ۔ ٹائن بی کہتا ہے کہ کسی قوم یا معاشرے کے فکر و عمل کا اصل سرچشمہ اکثریت نہیں بلکہ اقلیّت ہوتی ہے ۔ حاکم یا حکام نہیں بلکہ چند افراد ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ چند افراد نسبتاً زیادہ ذہین اور طباع ہوتے ہیں اور تخلیقی ذہن رکھتے ہیں ۔ یہ ''تخلیقی اقلیّت'' معاشرے پر دو طرح سے اثر انداز ہوتی ہے ۔ اوّل یہ کہ چند افراد نئے افکار تخلیق کرتے ہیں اور حسبِ توفیق ایجادات و اختراعات پیش کرتے ہیں ۔ اور دوم یہ لوگ قوم یا معاشرے کو افکارِ تازہ میں اپنا ہم خیال بنا لیتے ہیں ۔ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں : یا تو عام لوگ ان کی طرح سوچنا شروع کر دیتے ہیں یا کم از کم ان کے ظاہری عادات و اطوار سے متاثر ہوکر انھیں اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح یہ تخلیقی اقلیّت معاشرے کی اصل طاقت بن کر اکثریت کی رہنمائی کا فرض انجام دیتی ہے اور معاشرہ ترقی کی منازل طے کرتا ہے ۔

تخلیقی اقلیّت کی اہمیت پر بحث کرنے کے بعد ٹائن بی اس کی چند خصوصیات بیان کرتا ہے ۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ جو لوگ تخلیقی ذہن رکھتے ہیں وہ بعض اوقات عام زندگی سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں اور کسی کنجِ عزلت ، مثلاً غار یا پہاڑ وغیرہ ، میں بیٹھ کر غور و فکر یا مراقبہ کرتے ہیں اور اس طرح نئی روشنی اور نئے افکار سے فیض یاب ہوتے ہیں ۔ اس کے بعد وہ پھر عام زندگی میں داخل ہو جاتے ہیں اور اس وقفے میں حاصل کیے ہوئے وجدان و افکار کی روشنی میں عوام الناس کی رہنمائی کرتے ہیں ۔ ٹائن بی نے تاریخ کے بعض اہم مشاہیر ، قائدین ، فلاسفہ اور مذہبی رہنماؤں کی مثالیں دی ہیں جنھوں نے کچھ عرصے کے لیے عام دنیاوی زندگی سے کنارہ کشی اختیار کی ، دھیان میں وقت صرف کیا اور

پھر زندگی کے سوز و ساز میں واپس آ گئے تاکہ اس عرصے میں جو کچھ انھوں نے دیکھا اور سیکھا تھا اس سے عام لوگوں کو مستفیض کریں۔ افراد کی طرح بعض اوقات جماعتیں اور گروہ، جن میں تخلیقی صلاحیتیں ہوتی ہیں، اس قسم کے سفر اور مراجعت کی منازل سے گزرتے ہیں۔ تاریخ میں ایسی کئی مثالیں ہیں کہ بعض اقلیتیں، گروہ، فرقے یا جماعتیں اپنی مرضی سے رضاکارانہ طور پر یا حالات سے مجبور ہو کر اکثریت سے علیحدہ ہو گئیں یا زیرِ زمین چلی گئیں اور کچھ عرصے کے بعد زیادہ موثر اور طاقتور ہو کر پھر اُبھر آئیں اور اکثریت کی رہنمائی کی۔

معاشرے اور تہذیب کے عروج کے اسباب بیان کرنے کے بعد ٹائن بی نے شکست و زوال کے اسباب پر اظہار خیال کیا ہے اور ان کی تفصیل کتاب کی کئی جلدوں میں مرقوم ہے۔ اجمالاً ٹائن بی کے نزدیک شکست و زوال کی تین اہم وجوہ حسبِ ذیل ہیں:

اوّل جب تخلیقی اقلیّت مسخ ہو کر محض غالب اقلیّت بن جاتی ہے۔ اس مسئلے کو آسان الفاظ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ ہم اُوپر کہہ چکے ہیں کہ ٹائن بی کے نزدیک کسی معاشرے کے عروج کی ذمہ داری اس کے افراد کی اکثریت پر نہیں ہوتی بلکہ اقلیّت پر ہوتی ہے۔ یعنی اُن افراد پر جو زیادہ صاحبِ فکر و فہم ہوتے ہیں اور تخلیقی صلاحیتیں رکھتے ہیں۔ یہی افراد (جو اقلیّت میں ہوتے ہیں) اپنی تخلیقی صلاحیتیں رو بہ‌کار لاکر معاشرے کو ترقی کی راہ پر لاتے ہیں اور اس کی رہنمائی کرتے ہیں، اور باقی افراد یعنی اکثریت ان افراد کی پیروی کرتی ہے۔ ان کے نقشِ قدم پر چلتی ہے، ان کی نقل کرتی ہے۔ لیکن ایک وقت ایسا آتا ہے کہ اس اقلیت کی تخلیقی صلاحیتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ وہ افکارِ تازہ تخلیق نہیں کر سکتی۔ لیکن اس کے باوجود یہ اقلیت اکثریت کی رہنمائی کرنے کی کوشش کرتی ہے اور اس طرح یہ تخلیقی اقلیت مسخ ہو کر محض غالب اقلیت بن جاتی ہے۔ یعنی چند افراد باقی عوام پر جبر کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کو اپنے نقشِ قدم پر چلنے پر مجبور

کرتے ہیں ، حالانکہ اب انھیں اس کا حق نہیں پہنچتا - یہ صورتِ حال شکست و زوال کا پہلا سبب ہے -

دوم یہ کہ جب عوام تخلیقی اقلیت کو مسخ شدہ صورت میں دیکھتے ہیں تو وہ اس کی رہنمائی قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں اور اس طرح وہ نہ اپنی منزل کا تعیّن کر سکتے ہیں نہ راہ کا -

سوم یہ کہ مذکورہ بالا دو اسباب کا نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ معاشرہ اپنی سماجی وحدت سے محروم ہو کر انتشار کا شکار ہو جاتا ہے اور یہ انتشار شکست و زوال کا سبب بن جاتا ہے -

لیکن سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے ؟

ٹائن بی نے نہایت تفصیل سے ان اسباب و علل کی نشان دہی کی ہے جن کی وجہ سے مذکورہ بالا تین اسباب پیدا ہوتے ہیں - اس نے اپنے دلائل کی تائید میں تاریخِ عالم سے مثالیں دی ہیں - ان تمام مباحث کا احاطہ کرنا تو اس کتاب میں ممکن نہیں ، صرف چند نکات مختصر طور پر بیان کیے جائیں گے -

جب تخلیقی اقلیت (جس کی فراست پر معاشرے کی ترقی کا انحصار ہوتا ہے) اپنی تخلیقی صلاحیتیں کھو بیٹھتی ہے اور محض جبر اور زبردستی سے اپنا حکم منوانا چاہتی ہے تو اکثریت کا اس پر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے - وہ اس کی رہنمائی قبول نہیں کرتی اور آخرکار معاشرہ انتشار کا شکار ہو جاتا ہے اور اس طرح ایک تہذیب اپنی خود ارادیت سے محروم ہو جاتی ہے - اب آئیے سب سے پہلے دیکھیں کہ تخلیقی اقلیت مسخ کیوں ہو جاتی ہے ؟ وہ اپنی تخلیقی صلاحیت کیوں کھو دیتی ہے ؟ ٹائن بی کی رائے میں ہوتا یہ ہے کہ جب تک اقلیت واقعی نئے افکار اور اس کے نتیجے میں نئے ادارے تخلیق کرتی رہتی ہے اس کی صلاحیت باقی رہتی ہے - لیکن جب یہ اقلیت نئے افکار اور نئے ادارے تخلیق کرنا چھوڑ دیتی ہے اور پرانے افکار اور فرسودہ اداروں کو نئے اور بدلے ہوئے حالات میں پیش کرنا چاہتی ہے ، اور کوشش کرتی ہے کہ وہ نظریات اور وہ ادارے

جو ایک زمانے میں ایک خاص ماحول اور مقصد کے لیے تخلیق کیے گئے تھے ، اس لئے دور میں بھی بلا ترمیم قائم رکھے جائیں تو اس کا بھرم کھل جاتا ہے ۔ خصوصاً اس لیے کہ یہ اقلیت عوام کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتی ہے کہ جو افکار اور ادارے وہ پیش کرنا چاہتی ہے وہ نئے ہیں ، حالانکہ یہ حقیقت میں فرسودہ ہو چکے ہوتے ہیں ۔ اس دھوکہ دہی کے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں ۔

یا تو یہ ہوتا ہے کہ نئے افکار کے نام پر پرانے افکار یا نئے اداروں کے نام پر فرسودہ اداروں سے لوگ بغاوت کر دیتے ہیں اور یہ ادارے تباہ ہو جاتے ہیں اور اس طرح انقلاب آ جاتا ہے ۔

یا یہ فرسودہ ادارے کچھ عرصہ تو قائم رہتے ہیں لیکن ان کو قائم رکھنے والی طاقتیں اور جماعتیں مسخ ہو جاتی ہیں اور اپنی موت آپ مر جاتی ہیں ۔

ان دونوں صورتوں میں شکست و زوال لازم ہے ۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ جب تخلیقی صلاحیت مسخ ہو جاتی ہے تو وہ مختلف شکلیں اختیار کر لیتی ہے ۔ جس قوم کی تخلیقی صلاحیتیں مسخ ہو جاتی ہیں وہ مختلف قسم کے بت تراش لیتی ہے اور ان کی پرستش کرنے لگتی ہے ۔ ان میں سے چند بت حسب ذیل ہیں :

بت پرستی :

ایک بت فتح یا کامیابی کا بت ہے ۔ ہوتا یہ ہے کہ قوم ایک چیلنج کا مقابلہ کرتی ہے اور اس میں کامیاب ہو جاتی ہے ۔ اس کامیابی کی خوشی میں وہ اس قدر سرشار رہتی ہے کہ یہ کامیابی ایک بت بن جاتی ہے اور وہ اس کی پوجا کرنے لگتی ہے ، وہ یہ فرض کر لیتی ہے کہ کامیابی اس کا مقسوم بن چکی ہے اور ہر بار اسے کامیابی ہی ہوگی ۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا ۔ جو قوم اپنی کامیابی پر بے جا تفاخر کرتی اور آیندہ کامیابی پر اس حد تک یقین رکھتی ہے ، اس میں جد و جہد اور مقابلے کا جذبہ کمزور

پڑ جاتا ہے ۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب اسے دوسرے چیلنج کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو وہ شکست کھا جاتی ہے اور اس طرح پہلی کامیابی کا بت ٹوٹ جاتا ہے ۔

دوسرا بت قدیم اور روایتی اداروں کا ہے ۔ بعض اوقات قدیم ادارے مثلاً بادشاہت ، پارلیمنٹ ، اعلٰی ذاتیں ، کٹ مُلائیت وغیرہ جو اپنی جگہ اور اپنے دور میں اہم اور قابلِ احترام تھے ، بتوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور لوگ ان کا احترام کرتے کرتے ان کو پوجنے لگتے ہیں ۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ان کا تقدس اس پائے کا ہے کہ آن کی افادیت کے بارے میں گفتگو کرنا بھی منع ہے ۔ یہ بت ہیں اور اس کی صرف پوجا ہی کی جا سکتی ہے ۔

تیسرا بت قدیم فنون کا ہے ۔ انسان نے صدیوں پہلے کچھ ایجادات کی تھیں اور کچھ فنون تخلیق کیے تھے ۔ مثلاً جنگ کرنے کے لیے کچھ آلاتِ حرب بھی ایجاد کیے تھے اور جنگ کرنے کے اصول بھی وضع کیے تھے ۔ لیکن جوں جوں زمانہ بدلتا گیا پرانے آلات حرب اور اصول فرسودہ ہوتے چلے گئے اور ان کی جگہ نئی ایجادات نے لے لی ۔ صحیح تخلیقی صلاحیت کا تقاضا یہی ہے کہ نئی ایجادات کو قبول کیا جائے ۔ لیکن جب تخلیقی صلاحیتیں مسخ ہو جاتی ہیں تو نئی ایجادات کو اپنانے کی بجائے قدیم اور فرسودہ آلات اور فنون بتوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور ان کی پرستش کی جاتی ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسی قومیں ان بتوں کی پوجا میں مشغول رہتی ہیں اور ان کے دشمن نئی ایجادات سے فائدہ اُٹھا کر غالب آ جاتے ہیں ۔

مذکورہ بالا تینوں قسم کی ”بت پرستی“ میں ایک چیز مشترک ہے؛ اور وہ یہ کہ ان تینوں صورتوں میں قوم فعال نہیں رہتی بلکہ ایک مجہول کیفیت میں مبتلا ہو جاتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں کسی نئے طرز عمل کی طرف راغب نہیں ہوتی بلکہ پرانے تصوّرات یا اداروں کی قصیدہ خوانی میں مگن رہتی ہے ۔ لیکن شکست و زوال کی ایک اور شکل اُس وقت بھی

پیدا ہو سکتی ہے جب قوم ضرورت سے زیادہ فعال ہو جائے۔ مثلاً جنگجو ہونا بظاہر قوت اور حرکت کی نشانی ہے لیکن حد سے زیادہ جنگجو ہونا بھی زوال کا باعث ہوتا ہے۔ تاریخ میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ قوم جنگ و جدل میں مشغول رہی اور اکثر کامیاب بھی ہوئی لیکن زیادہ عرصے تک مصروفِ جنگ رہنے سے قوم کے افراد تھک کر کمزور ہو گئے اور اس طرح قوم شکست و زوال کا شکار ہو گئی۔ اس طرح لشکر کشی خودکشی کی صورت اختیار کر گئی۔ اسے شکست و زوال کا چوتھا سبب قرار دیا جا سکتا ہے۔

پانچواں سبب ''کامیابی کا نشہ'' ہے۔ اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ ایک چیلنج کا کامیابی سے مقابلہ کرنے کے بعد قوم مطمئن ہو جاتی ہے اور اکثر اوقات دوسرے چیلنج کا مقابلہ نہیں کر پاتی۔ دوسری صدی قبل مسیح میں مملکت روما کے زوال کے اسباب میں یہی صورتِ حال نظر آتی ہے۔ لیکن یہ صورتِ حال محض فوجی مقابلے تک ہی محدود نہیں ہے۔ زندگی کے دوسرے عوامل میں بھی یہی اصول کارفرما ہے۔ یہاں ٹائن بی نے سترھویں صدی عیسوی میں پاپائیت کے عروج و زوال کی مختصر داستان بیان کی ہے اور کہا ہے کہ ایک وقت وہ تھا جب پاپائیت نے مسیحی قوموں کو اخلاق اور مادی پستیوں سے نکالا تھا اور روحانی اور دنیاوی بلندی کی اعلیٰ ترین منازل تک پہنچا دیا تھا۔ پاپائے روم کو تمام مسیحی دنیا کے تاجداروں کے روحانی سرپرست کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ لیکن پھر یہ ہوا کہ پاپائیت نے اپنے اخلاق اور روحانی حدود سے باہر نکلنے کی کوشش کی اور سیاسیات میں اُلجھ گئی۔ پاپائے روم اور اس کے نمائندوں نے وہی ہتھکنڈے استعمال کرنے شروع کیے جو سیاستدان استعمال کرتے ہیں (اور غالباً انہیں اس کا حق ہے) حالانکہ کسی دینی رہنما کے شایانِ شان نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ دینی رہنما نہ اہلِ دین کی رہنمائی کر سکے، نہ اہلِ دنیا کی اور پاپائیت ایک فرسودہ ادارہ ہو کر رہ گئی جسے یورپ کی بڑی طاقتوں نے رد کر دیا۔ بلکہ ستم یہ ہوا کہ فرانس

اور اس کے بعد یورپ کے بیشتر ملکوں میں پہلے مسیحی پادریوں کے خلاف ردعمل شروع ہوا اور پھر لوگ خود دین مسیح کے خلاف ہو گئے۔

ٹائن بی کے نزدیک پاپائیت کے اس زوال کی ایک اہم وجہ "کامیابی کا نشہ" تھا۔ شروع شروع میں پاپائے روم کو سیاسی اندازِ فکر و عمل اختیار کرنے سے بڑی بڑی کامیابیاں ہوئیں۔ یورپ کے بیشتر تاج پاپائے روم کے قدموں میں تھے۔ اس اقتدار نے پاپائے روم اور اہلِ کلیسا کو ایسا مدہوش کیا کہ وہ اپنی اصل منزل ہی بھول گئے اور وہ راہیں اختیار کرنے لگے جہاں ان کے ہم سفر ان سے علم و دانش میں کہیں بہتر تھے اور جدید عہد کے تقاضوں کو بہتر طور پر سمجھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس چیلنج کا مقابلہ یورپ کے اہلِ فکر اور سائنس دانوں نے کامیابی سے کیا اور پاپائے روم اور ان کے نمایندے دینی پیشوا مات کھا گئے۔

یہ ہیں وہ اہم اسباب جن کی وجہ سے تہذیب شکست اور زوال کا شکار ہوتی ہے۔ اس کے بعد ٹائن بی نے وہ آثار اور علامات بیان کی ہیں جو ایک روبہ شکست تہذیب میں نمودار ہوتی ہیں۔ یا جن کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تہذیب اب شکستہ ہو چکی ہے یا ہونے والی ہے۔ ٹائن بی کے نزدیک تہذیب کی شکست یا انتشار کی علامتوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اول تہذیب کے جسم (یا معاشرے) کی شکست، دوم تہذیب کی روح کی شکست۔

جسم یا معاشرے کی شکست:

کسی تہذیب کا جسم یا اس کا معاشرہ شکستہ ہو کر تین ٹکڑے ہو جاتا ہے۔ ان تین ٹکڑوں کی نوعیت مختصراً حسبِ ذیل ہے:

اوّل: غالب اقلیت، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، کسی تہذیب کے عروج کا اصل دارو مدار اس کی اکثریت سے زیادہ اس کی اقلیت پر ہوتا ہے، یعنی تخلیقی اقلیت پر۔ لیکن جب تخلیقی اقلیت اپنی تخلیقی صلاحیتیں کھو بیٹھتی ہے تو وہ محض ایک غالبِ اقلیت یا جابر اقلیت رہ

جاتی ہے جو محض اپنی طاقت کی بنا پر اکثریت کو محکوم بناتی رہتی ہے ۔ تہذیب جب شکستہ ہوتی ہے تو اس کی یہ غالب یا جابر اقلیت خود کو منظم کر کے باقاعدہ حکومت کرنے کا پروگرام بناتی ہے ۔ اس جابر اقلیت کے اصل روح رواں جنگجو لیڈر ہوتے ہیں یا وہ افراد جو عوام کا استحصال کرتے رہتے ہیں ۔ لیکن یہ جابر اقلیت آہستہ آہستہ اپنے ساتھ معاشرے کے چند دوسرے طبقوں کے افراد کو بھی ملا لیتی ہے ۔ مثلاً قانون دان ، سرکاری افسر حتٰی کہ بعض فلسفی بھی اس جابر اقلیت میں شامل ہو جاتے ہیں ۔ یہ وہ افراد ہوتے ہیں جن سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ علم و فضل اور تجربے کے اعتبار سے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ، لیکن ایک شکستہ تہذیب میں یہ لوگ بھی اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے محروم ہو جاتے ہیں اور محض ایک جابر اقلیت میں شامل ہو کر اس کے ہاتھ مضبوط کرتے ہیں ۔

دوم : جب عوام دیکھتے ہیں کہ ان کا مستقل استحصال کیا جاتا ہے تو وہ غالب اور جابر اقلیت سے متنفر ہو جاتے ہیں ۔ انھیں آہستہ آہستہ احساس ہونے لگتا ہے کہ وہ معاشرے کے اندر ضرور ہیں لیکن صحیح معنوں میں معاشرے کا حصہ نہیں ۔ وہ معاشرے میں ہوتے ہوئے بھی اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتے ہیں ۔

سوم : جب تہذیب عروج کی منزلیں طے کرتی ہے تو اس کے اثرات ہمسایہ تہذیبوں پر پڑتے ہیں اور انھیں متاثر کرتے ہیں ۔ لیکن جب تہذیب شکستگی کے دور سے گزرتی ہے تو یہی ہمسایہ تہذیبیں اس کی دشمن ہو جاتی ہیں اور اکثر اوقات حملہ آور ہو کر نقصان پہنچاتی ہیں ۔

روح کی شکست :

روح کی شکست سے مراد وہ انتشار اور بد نظمی ہے جو تہذیب کے ٹوٹتے وقت افراد کے فکر و عمل میں نمایاں ہوتی ہے ۔ یہ علامات مختصراً ان صورتوں میں نمودار ہوتی ہیں ۔

تخلیقی صلاحیتیں ختم ہونے کے بعد عام افراد کے فکر میں توازن برقرار نہیں رہتا اور وہ انتہا پسند ہو جاتے ہیں ؛ مثلاً یا تو وہ خود کو مکمل طور پر جذبات کے حوالے کر دیتے اور یا ایسا طریقۂ زندگی اختیار کرتے ہیں جس میں جذبات پر قابو پا لینے ، احساسات اور فطری رجحانات کو مکمل طور پر فنا کر دینے کی کوشش کی جاتی ہے - ترقی کا صحیح جوش اور امنگ تو ختم ہو جاتی ہے اور ایک غلط قسم کی انتہا پسندانہ جذباتیت اس کی جگہ لے لیتی ہے - مثلاً سپاہی میدان جنگ میں یا تو بد دل ہو کر بھاگ جاتے ہیں یا جنگ کے قوانین اور اصولوں کو نظر انداز کر کے غلط طریقے پر اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر جان دے دیتے ہیں تا کہ ''شہادت'' کا درجہ حاصل ہو -

یا تو بہت دور ماضی کی طرف دیکھتے ہیں یا بہت دور مستقبل کی طرف ؛ یعنی یا تو اس حد تک قدامت پرست ہوتے ہیں کہ گردشِ ایام کو پیچھے کی طرف دوڑانے کی کوشش کرتے ہیں یا پھر کوشش کرتے ہیں کہ دنیا میں جو ترقی یا تبدیلی صدیوں میں آئے گی وہ چند دنوں یا ہفتوں میں آ جائے -

زندگی کے مصائب کو یا تو محض اتفاق یا جبر کا نتیجہ سمجھتے ہیں یا کسی ''گناہِ اولین'' کا خمیازہ جو انسان سے سرزد ہوا -

ذوق پست ہوتا چلا جاتا ہے ، حتٰی کہ وہ اقلیت جو علم و فضل اور تخلیقی صلاحیتوں کی وجہ سے معاشرے میں ممتاز تھی ، اخلاق و آداب اور ذوق و شوق کے اعتبار سے پست ہو کر عامیانہ سطح اختیار کر لیتی ہے - ذوق کی یہ پستی مذہب ، تعلیم ، فنونِ لطیفہ غرض زندگی کے ہر شعبے میں نظر آنے لگتی ہے -

معاشرے کی شکل بدلتی رہتی ہے - کبھی بہت زیادہ قدامت پسند ، کبھی بہت زیادہ جدت پسند -

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قائد ، کوئی مفکّر ، کوئی اوتار اور کوئی ''نجات دہندہ'' گرتے ہوئے معاشرے کو سہارا دیتا ہے اور انحطاط

سے بچانے کے لیے بعض اوقات طاقت کا استعمال بھی کرتا ہے ۔ اس طرح تہذیب ایک ''سنبھالا'' لیتی ہے لیکن آخرکار مردہ ہو جاتی ہے ۔

ٹائن بی کہتا ہے کہ تہذیب کا انتشار ، زوال اور موت مسلسل نہیں ہوتا ۔ تہذیب کبھی گرتی ہے ، کبھی سنبھلتی ہے اور سنبھل کر پھر گرتی ہے ۔ گرنے کے بعد اور سنبھلنے سے پہلے دور مصائب سے گزرتی ہے ۔ ٹائن بی اس عمل کا نقشہ کچھ اس طرح کھینچتا ہے جیسے میدان جنگ میں کوئی فوج لڑ رہی ہو ۔ ایک مرتبہ شکست کھا کر منتشر ہو جائے ، کچھ عرصے کے بعد جمع ہو کر پھر جنگ کرے ۔ پھر منتشر ہو جائے ، پھر جمع ہو جائے ۔ ٹائن بی کی رائے میں تہذیب مکمل طور پر مردہ ہونے سے قبل ساڑھے تین بار اس عمل سے گزرتی ہے جس کی ترتیب کچھ اس طرح ہوتی ہے :

شکست ، اجتماع ــ شکست ، اجتماع ــ شکست ، اجتماع ــ شکست ۔

ٹائن بی نے اپنے نظریات کو تاریخ کی سینکڑوں مثالوں کے ذریعے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اس کے بعض نظریات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن تاریخ کا تجزیہ جس پیمانے پر ٹائن بی نے کیا ہے اس کی مثال تاریخ کی تاریخ میں نہیں ملتی ۔

۲۔ چند اصطلاحیں

اس کتاب میں مختلف مقامات پر قوموں کی شکست و زوال کی جھلکیاں اور ان کے اسباب مختصر طور پر بیان کیے گئے ہیں ۔ مختلف مفکّرین نے تاریخ اور فلسفے کی روشنی میں ان اسباب کا جو تجزیہ کیا ہے اس کے بنیادی نکات کی نشان دہی بھی کی گئی ہے ۔ اہلِ فکر نے جو اسباب بیان کیے ہیں ان سب میں صداقت ہے اور وہ ایک عظیم حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں ۔ کسی عظیم حقیقت کے کئی پہلو ہوتے ہیں ۔ ایک مفکّر ایک پہلو پر زیادہ روشنی ڈالتا ہے ، دوسرا کسی اور پہلو پر ۔ ان کے نظریات بعض اوقات بہت مختلف بلکہ متصادم معلوم ہوتے ہیں ، لیکن ان میں سے

کسی کو یکسر رد کر دینا مناسب نہیں ہوتا - انسانی فکر ایک ارتقائی عمل ہے جو جاری رہے گا - ہمیں سابقہ مفکرین سے استفادہ کرنا چاہیے، خود غور کرنا چاہیے اور اگر ممکن ہو تو فکر کو آگے بڑھانا چاہیے۔ مجھے یہ عرض کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ میں اُن سب مفکرین سے کم و بیش متفق ہوں جنھوں نے قوموں کی شکست و زوال کے اسباب پر غور کیا اور ان کی نشان دہی کی اور جن میں سے بعض کے نظریات مختصراً اس کتاب میں بیان کیے گئے ہیں -

تاریخ کے مطالعے اور تاریخ کی تفسیر کے ضمن میں مفکرین کے نظریات پر غور کرنے کے بعد اب ہم ان میں سے بعض نظریات پر مختصر تنقید کریں گے اور آخر میں اپنا موقف پیش کریں گے - لیکن اس سے پہلے کہ ان مباحث کا آغاز کیا جائے، چند ابتدائی باتیں ان الفاظ اور اصطلاحوں کے بارے میں بیان کرنا مناسب ہوگا جو اس کتاب میں بار بار استعمال ہوئی ہیں اور ہوں گی -

قوم :

''قوم'' کے لفظ کو ہم نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے - اس میں ''تہذیب'' بھی شامل ہے (جسے ٹائن بی نے اپنے مطالعے کی اکائی کے طور پر استعمال کیا ہے)، ملت بھی، معاشرہ بھی اور ایک مختصر جماعت یا گروہ بھی - یعنی کئی کروڑ انسانوں اور کئی صدیوں پر محیط تہذیب سے لے کر چند ہزار افراد پر مشتمل جماعت یا گروہ سب پر کم و بیش ان اصولوں کا اطلاق ہو سکتا ہے جو شکست و زوال کے اسباب سے متعلق ہیں - اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اپنے مطالعے میں فطرتِ انسانی کو زیادہ اہمیت دی ہے، خصوصاً اس شکل میں جب انسان ایک ''معاشرتی جانور'' کی حیثیت سے زندگی بسر کرتا ہے - فطرتِ انسانی کے اصول ان لاکھوں برسوں میں بہت کم بدلے ہیں اور وہ اصول کروڑوں افراد کے لیے بھی کم و بیش اتنے ہی صحیح ہوتے ہیں جتنے چند ہزار

افراد کے لیے - چاہے وہ لاکھوں سال کی انسانی تاریخ کے کسی بھی دور میں زندہ ہوں اور چاہے وہ اس کرہ ارض کے کسی خطے پر بھی آباد ہوں اور کسی رنگ یا نسل سے تعلق رکھتے ہوں - اس لیے ہم نے اس مطالعے کے لیے عموماً "قوم" کا لفظ استعمال کیا ہے اور ان بحثوں سے احتراز کیا ہے کہ قومیں کیسے بنتی ہیں ؟ فلاں قوم کو قوم کہا جائے یا نسل یا تہذیب یا معاشرہ یا گروہ یا ملت ، وغیرہ - یہ بحثیں ہمارے موضوع سے غیر متعلق تھیں کیونکہ جن تصورات ، نظریات اور اصولوں سے اس کتاب میں بحث کی گئی ہے وہ ان سب اکائیوں کا احاطہ کرتے ہیں -

شکست :

شکست سے مراد کسی قوم کا انتشار ہے - یعنی جب وہ کمزور ہو کر ٹوٹنے لگتی ہے اور بالآخر ٹوٹ جاتی ہے - ایک اکائی کئی اکائیوں میں بٹ جاتی ہے - ایک شے کے کئی ٹکڑے ہو جاتے ہیں - لیکن اگر ٹکڑا خود مضبوط ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ، قوم میں ہم آہنگی قائم رہے تو زیادہ نقصان نہیں ہوتا - شکست اس صورت میں ہوتی ہے جب قوم کے کمزور ہونے اور ٹکڑے ٹکڑے ہونے کے بعد یہ ٹکڑے بھی کمزور ہوتے ہیں - جو انتشار قوم میں تھا ، وہی انتشار ان ٹکڑوں میں بھی جاری رہتا ہے - گویا شکست و ریخت کا عمل جاری رہتا ہے - قوموں کی شکست میں تقریباً وہ تمام ظاہری عوامل شامل کیے جا سکتے ہیں جن کا ذکر عموماً مفکرین نے کیا ہے اور جن کا اجمالاً تذکرہ اس کتاب میں شامل ہے - مفکرین نے قوموں کے زوال کے متعدد اسباب بیان کیے ہیں - ہم ان سب کو "شکست" کے مظاہر میں شمار کرتے ہیں - مثلاً ابنِ خلدون کا نظریہ کہ برسرِ اقتدار گروہ ملک کے بیشتر وسائل پر قبضہ کر لیتا ہے اور اس طرح قوم میں بے چینی پیدا ہوتی ہے اور اس کی عصبیت متاثر ہوتی ہے - ویکو کا نظریہ کہ قوم اعلیٰ اور ادنیٰ طبقوں میں تقسیم ہو جاتی ہے اور ان میں کشمکش ہوتی ہے - ہیگل کا نظریہ کہ تاریخ انقلابات سے بنتی ہے

اور تاریخ کی عظیم شخصیتیں دراصل انقلاب یعنی عمل اور ردعمل سے پیدا ہوتی ہیں ۔ گویا شخصیتیں انقلاب پیدا نہیں کرتیں بلکہ انقلاب شخصیتیں پیدا کرتے ہیں ۔ روحِ عصر میں عمل اور ردعمل کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور جس قوم میں یہ سلسلہ رک جاتا ہے وہ زوال آمادہ ہو جاتی ہے ۔ یا مارکس کا نظریہ جس کی رو سے معاشی عوامل اور طبقاتی کشمکش وغیرہ قوموں کے زوال کا باعث ہوتے ہیں ۔ یا ٹائن بی کا نظریہ جس کے لحاظ سے جو قوم چیلنج کا مقابلہ نہیں کر سکتی وہ زوال آمادہ ہو جاتی ہے ۔ یا جب تخلیقی اقلیت مسخ ہو کر محض غالب اقلیت رہ جاتی ہے ؛ یعنی جب اس میں تخلیق کی صحیح صلاحیت باقی نہیں رہتی ، یا جب قوم کامیابی کے نشے میں سرمست ہو جاتی ہے ، یا جب قوم کا جسم و روح انتشار کی نذر ہو جاتے ہیں وغیرہ ۔ یہ سب وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے قومیں زوال کا شکار ہو جاتی ہیں ۔ لیکن ہماری نظر میں یہ زوال کے ظاہری یا بیرونی یا خارجی اسباب ہیں ۔ ان اسباب کی اصل بنیادیں داخلی اور ذہنی ہیں ۔ لیکن اس سے پہلے کہ اس مسئلے کے بارے میں بحث کی جائے ، ضروری ہے کہ زوال کی اصطلاح کے معنی مختصراً بیان کر دیے جائیں ۔

زوال :

زوال سے مراد کسی قوم کی وہ حالت ہے جب وہ شکست کی منزل سے گزرنے کے بعد پستی کی اس سطح پر پہنچ جائے جہاں وہ اپنے وجود کے لیے دوسری قوموں کی محتاج ہو جائے ۔ اس کی خود ارادیت بہت کم رہ جائے ۔ بیشتر اہم فیصلے کرنے میں دیگر اقوام سے حکم و ہدایت حاصل کرنے کے لیے مجبور ہو ۔ معاشی ، سیاسی اور سماجی حیثیت سے دوسری قوموں کی دست نگر ہو اور اس طرح تخلیقی ، علمی اور فنی صلاحیتوں سے تقریباً محروم ہو جائے ۔ اس سطح پر روحانی اور اخلاقی اقدار کا ذکر کرنا لاحاصل ہے کیونکہ ایک زوال رسیدہ قوم ، جو اپنی خود ارادیت کھو چکی ہو اور دوسروں کی محتاج ہو ، اعلیٰ روحانی اور اخلاقی اقدار کی امانت

کو زیادہ عرصے تک محفوظ نہیں رہ سکتی ۔

اس ضمن میں چند وضاحتیں ضروری ہیں ۔ پہلی یہ کہ ہم قوموں کے زوال پر بحث کر رہے ہیں ۔ یعنی ان قوموں کا ذکر کر رہے ہیں جن کو تاریخ کے کسی دور میں عروج حاصل ہوا ۔ یعنی تہذیبی اعتبار سے ترقی کی اعلیٰ منازل تک پہنچیں اور پھر مختلف وجوہ کی بنا پر شکست و زوال کا شکار ہوگئیں ۔ لیکن دنیا میں بعض ایسی بدقسمت قومیں بھی ہیں جن تک تہذیب کی روشنی صدیوں تک نہ پہنچی اور وہ عروج حاصل نہ کر سکیں ۔ مثال کے طور پر افریقہ کے بعض علاقوں میں رہنے والے قبائل جو پس ماندہ ہی رہے ، صدیوں سے استحصال کا شکار رہے لیکن اب عروج کی منازل طے کر رہے ہیں ۔ ایسی اقوام پر ''زوال'' کی اصطلاح کا اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ عروج کے بعد ہی زوال آ سکتا ہے ۔ اگر عروج ہی نہ ہوا ہو تو زوال کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ محض دولت کی فراوانی یا محض فتوحات سے کوئی قوم عروج پر نہیں پہنچ جاتی اور نہ ہی دولت کی کمی یا فوجی شکست کی وجہ سے زوال آمادہ ہو جاتی ہے ۔ یہ اسباب بعض اوقات قوموں کے عروج و زوال پر اثر انداز ہو سکتے ہیں لیکن ضروری نہیں کہ ہمیشہ اصلی سبب یہی ہوں ۔ ایک قوم نہایت دولت مند ہونے کے باوجود سائنسی اور تکنیکی وسائل کی کمی کی وجہ سے پس ماندہ رہ سکتی ہے ، اس کی خود ارادیت کم ہو سکتی ہے ، وہ اہم مسائل حل کرنے میں دوسری قوموں کی محتاج ہو سکتی ہے ۔ تاریخ میں بار بار ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ ملک میں دولت کی فراوانی تھی لیکن عقل و فہم اور جدید علوم اور فنون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے قوم کو یہ احساس ہی نہیں ہوا کہ وہ پسماندگی کی کس منزل پر تھی ۔

تیسری بات یہ کہ خود ارادیت کی کمی اور معاشی اور سیاسی محتاجی کے مختلف مدارج ہو سکتے ہیں ۔ کوئی قوم کم زوال رسیدہ ہو سکتی ہے ، کوئی زیادہ ۔ اور یہ کہ ان تمام مدارج کا معیار تاریخی پس منظر میں اضافی

حیثیت رکھتا ہے۔ مدارج کا تعین کرتے وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ ہم تاریخ کے کس دور کا جائزہ لے رہے ہیں اور اس دور میں دیگر اقوام کا عروج اور ترقی کس منزل پر تھی۔ اور اگر زمانۂ حال کی کسی قوم کا مطالعہ کر رہے ہیں تو دور جدید کے پیمانے استعمال کرنا ہوں گے، زمانۂ قبل مسیح کے نہیں۔

۳۔ جبریت پر تنقید

قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا جو نظریہ ہم پیش کر رہے ہیں، اس میں اصرار اس امر پر ہے کہ شکست و زوال کے اسباب زیادہ تر داخلی یا ذہنی ہوتے ہیں۔ خارجی یا عملی اسباب ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ آگے بڑھنے سے پہلے ہم ایسے دو نظریات سے اختلاف کرتے ہیں جو اکثر اہلِ فکر نے پیش کیے ہیں۔

پہلا نظریہ "جبریت" سے متعلق ہے: یعنی یہ کہ انسان بحیثیتِ فرد مجبور محض ہے۔ اسی طرح قومیں بھی مجبور ہیں۔ انسان صاحبِ اختیار نہیں، اسی طرح قومیں بھی با اختیار نہیں۔ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ کسی آسمانی طاقت کے حکم سے کرتا ہے۔ اسی طرح قومیں بھی جو کچھ کرتی ہیں وہ کسی آسمانی طاقت کے مطابق کرتی ہیں۔ یعنی انسان بھی قسمت کے سامنے مجبور ہے اور قوموں کا عروج اور زوال بھی "قسمت" ہی کے زیرِ اثر ہے۔ قوموں کا عروج بھی اٹل ہے اور زوال بھی اٹل ہے۔ جب آسمانی طاقتیں اور دیوتا چاہتے ہیں تو قومیں ترقی کرتی ہیں۔ جب دیوتا کسی قوم سے خفا ہو جاتے ہیں تو وہ قوم مصیبوں میں مبتلا ہوکر زوال آمادہ ہو جاتی ہے یا تباہ ہو جاتی ہے۔ قوموں کے اختیار میں کچھ نہیں، جو کچھ ہوتا ہے دیوتاؤں کی مرضی سے ہوتا ہے۔ یہ وہ اندازِ فکر ہے جو ہزاروں سال پہلے انسان نے اختیار کیا۔ پھر جب انسان کی فکر زیادہ بالغ ہوئی اور انسان نے اپنے گرد و پیش کے عوامل پر زیادہ گہری نظر ڈالی تو اسے احساس ہوا کہ انسان کی خوش حالی اور تباہی محض دیوتاؤں کی مرضی پر نہیں بلکہ خود اس کے اپنے اعمال کا نتیجہ بھی ہوتی ہے۔ اور یہ

کہ انسان اور قومیں دور اندیشی اور محنت سے اپنی حالت کو بہتر بنا سکتی ہیں جبکہ کوتاہ اندیشی اور لاپرواہی سے اپنے آپ کو برباد کر دیتی ہیں ۔ لیکن اس کے باوجود ''جبریت'' کا تصور کسی نہ کسی شکل میں زمانۂ حال تک قائم رہا ۔ مثلاً اہلِ فکر نے یہ فرض کر لیا کہ قوموں کا عروج و زوال ایک ''دائرے'' یا ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔ ہر قوم کا مقسوم ہے کہ وہ عروج کی بلندیوں پر پہنچنے کے بعد زوال آمادہ ہو ۔ چند نسلیں عروج کی طرف جائیں اور پھر اس کے بعد کی نسلیں زوال کی سمت اختیار کریں ۔ بعض مفکرین (اشپنگلر وغیرہ) نے قوم کو ایک زندہ جسم قرار دیا اور کہا کہ جس طرح جانور یا انسان بچپن اور جوانی اور پھر بڑھاپے اور موت کی منازل سے گزرتا ہے اسی طرح قوموں کے لیے بھی عروج و زوال سے گزرنا ضروری ہے ۔ بعض مفکرین نے تاریخ کی معاشی تشریح کی ۔ مثلاً مارکس نے قوموں کی شکست و زوال کے معاشی اسباب بیان کیے جن کی صحت سے انکار کرنا مشکل ہے ۔ لیکن مارکس نے جدلیاتی مادیت کے عمل کو انسان کا مقسوم قرار دیا ۔ گویا انسان جدلیت (Dialectics) کے عمل کے سامنے مجبور ہے ۔ طبقاتی کش مکش سرمایہ داری نظام کی نفی ، پرولتاریہ کا اقتدار یا آمریت ، طبقات کا ختم ہونا اور آخر میں خود حکومت کا ختم ہونا انسان کا مقسوم ہے ۔ دوسرے الفاظ میں معاشرہ ان منازل سے گذرنے پر مجبور ہے ۔ ٹائن بی نے جبریت کے نظریے سے اختلاف کیا اور اشپنگلر کے اس نظریے کو رد کیا کہ قومیں یا تہذیبیں بھی انسانوں کی طرح بچپن اور جوانی کے بعد بڑھاپے اور موت کے مراحل سے گذرنے پر مجبور ہیں ۔ لیکن خود ٹائن بی نے شکست و زوال کے جو اسباب بیان کیے ہیں ان میں بھی ایک طرح کی جبریت کا عنصر پایا جاتا ہے ۔ مثلاً ٹائن بی کے نزدیک اگر چیلنج کا مقابلہ صحیح نہ کیا جائے تو شکست ہو جاتی ہے ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ چیلنج کا مقابلہ بعض اوقات کامیاب اور بعض اوقات ناکام کیوں ہوتا ہے ۔ اسی طرح ٹائن بی کے نزدیک تخلیقی اقلیت کا غالب اقلیت میں تبدیل ہونا یا مسخ

ہو جانا ، نیز معاشرے کی جسمانی شکست اور معاشرے کی روحانی شکست وغیرہ سب صحیح ہیں۔ لیکن تاثر یہی پیدا ہوتا ہے کہ ان تمام عوامل یا واقعات کا نتیجہ شکست و زوال کی شکل میں نمودار ہونا لازمی ہے۔ انسان یا قوم مجبور ہے کہ اگر فلاں ظاہری اسباب پیدا ہوں تو فلاں نتائج پیدا ہوں گے۔ یہ ٹائن بی کا استدلال اپنی جگہ صحیح ہے لیکن وہ اپنے استدلال میں انسان کو بہت حد تک مجبور کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ ہمیں ٹائن بی کے نظریے کے اس پہلو سے اختلاف ہے۔

انسان یقیناً بعض حیثیتوں سے مجبور ہے۔ مثلاً بھوک ، پیاس ، جنسی خواہش اور دیگر جبلتیں ایسی ہیں جو اسے ایک خاص طرزِ عمل پر مجبور کرتی ہیں۔ لیکن عقل ایک ایسی صلاحیت ہے جو نہ صرف انسان کو جبلتوں کی سطح سے بلند کرتی ہے بلکہ جبلتوں اور دیگر صلاحیتوں کو منظم کر کے اس کی بقا اور فلاح کا سامان کرتی ہے۔ حیوانوں میں صرف جبلتیں ان کی بقا اور فلاح کا سامان کرتی ہیں ، یعنی انھیں زندہ رکھتی ہیں اور ان کی نسل کو قائم رکھتی ہیں۔ لیکن انسان کی عقل اس کی جبلت کی مدد کرتی ہے اور اس طرح انسان کو اپنی بقا کے لیے ایک کی بجائے دو وسائل مل جاتے ہیں : اول جبلت اور دوم عقل۔ اس لیے انسان نے ترقی اور عروج کے وہ منازل طے کیے اور کر رہا ہے جو حیوان نہ کر سکا ، اور یہ عقل ہی ہے جو اسے مجبور سے مختار بناتی ہے۔ حیوان اور انسان دونوں جبلّی حیثیت سے مجبور ہیں لیکن صاحبِ عقل ہونے کی وجہ سے انسان حیوان کے مقابلے میں کم مجبور ہے۔ اس لیے انسان اپنے حال اور مستقبل کے بارے میں حیوان کے مقابلے میں بہتر سوچ سکتا ہے اور بہتر فیصلے کر سکتا ہے۔ اس طرح انسان مجبور محض نہیں۔ وہ بہت حد تک اپنے حال کو بھی بہتر بنا سکتا ہے اور مستقبل کو بھی۔ یہی کیفیت قوم کی بھی ہے جو انسانوں ہی سے بنتی ہے۔ انسان کی طرح قوم بھی مجبور محض نہیں۔ صحیح غور و فکر یعنی عقل کی مدد سے قوم اپنی حالت ہی نہیں ، اپنی ''تقدیر'' کو بھی بدل سکتی ہے۔ (اقبال نے جب

تقدیر کے تعیّن سے پہلے بندے کی رضا دریافت کرنے کا ذکر کیا تھا تو اسے کچھ اسی قسم کا اشارہ قرار دیا جا سکتا ہے) ۔ اس لیے قوموں کی شکست و زوال کے جو اسباب اکثر بیان کیے جاتے ہیں وہ اپنی جگہ صحیح لیکن ان میں سے بیشتر اسباب ایسے ہیں جن پر قوم قابو پا سکتی ہے ۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ اسباب ہمیشہ قوم کو زیر کر کے مجبور کر دیں ۔ ایک زندہ اور صاحبِ عقل قوم ان اسباب کو زیر کر کے واقعات کی منطق کو بدل سکتی ہے ۔

یہ کوئی بلند بانگ دعویٰ نہیں ہے ۔ اس کی سیدھی سادی مثال انسان کی تسخیر کائنات ہے ۔ آج کا انسان فطرت کے سامنے اتنا مجبور نہیں جتنا چند ہزار سال یا چند سو سال قبل تھا ۔

چنانچہ ہم یہ سمجھنے میں حق بجانب ہیں کہ کوئی قوم چاہے کتنی ہی پسماندہ ہو ، یہ ضروری نہیں کہ وہ مزید پسماندہ ہوتی چلی جائے ۔ یا یہ کہ کوئی قوم اگر ''جوان'' ہونے کے بعد ''بڑھاپے'' کی منزل میں ہے تو وہ ضرور ''موت'' کے منہ میں چلی جائے ۔ یا یہ کہ کوئی قوم ''موت'' کے بعد پھر زندہ ہوگی اور پھر جوان ہوگی اور پھر بوڑھی ہو کر مر جائے گی اور یہ ''چکر'' ہی ہر قوم کی قسمت ہے ۔ یا یہ کہ چونکہ کوئی قوم بعض سیاسی یا معاشی وجوہ کی بنا پر پستی کی ایک منزل پر پہنچ چکی ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ پستی کے وہ بقیہ منازل بھی طے کر لے جو کسی ''قانونِ جدلیت'' نے اس کی تقدیر میں لکھ دیے ہیں اور پھر ان قوانین کی مدد سے خود بخود ترقی کی منزلیں طے کرنے لگ جائے ۔ یا یہ کہ کوئی قوم چیلنج کا مقابلہ نہ کرنے کی وجہ سے جسمانی اور روحانی طور پر انتشار کی نذر ہو جائے اور اس کے بعد شکست اجتماع ، شکست اجتماع ، شکست اجتماع کی منازل طے کرنے کے بعد آخری شکست سے دوچار ہو اور ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے ، جیسا کہ ٹائن بی نے لکھا ہے ۔ ہم ان تمام عوامل کو قوموں کی شکست و زوال کے متعلق ضروری سمجھتے ہیں ، لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ سب کچھ ہونا ہر قوم کی

تقدیر یا مقسوم ہے ۔ جیسا کہ ہم آگے چل بیان کریں گے ، یہ تمام عوامل ، اسباب اور نتائج اسی وقت ظاہر ہو سکتے ہیں جب قوم اپنے غور و فکر سے خود یہ سامان پیدا کر لے ۔ یہ حالات خود بخود پیدا نہیں ہو جاتے ۔ قوموں کی حالت کوئی دوسری طاقت یا کوئی دیوتا بھی نہیں بدل سکتا ۔ بلکہ قومیں خود اپنی حالت بدلتی ہیں ۔ اسلام نے یہی انقلاب آفریں تصوّر پیش کیا تھا اور قدیم جبری نظریات کو رد کر کے انسان کی برتری اور قوموں کی خود ارادیت پر زور دیا تھا ۔ قرآنِ حکیم نے اعلان کیا تھا کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت کو اسی حد تک بدلتا ہے جتنا کہ وہ قوم خود اپنی حالت کو بدلتی ہے ۔ اسلام کے اس انقلابی نظریے پر ہم اس کتاب میں کسی قدر تفصیل سے بحث کر چکے ہیں ۔ میرے خیال میں یہ نظریہ انسان کی فکری تاریخ اور خصوصاً دینی تاریخ میں ایک عہد آفریں حیثیت رکھتا ہے ۔ عموماً ادیان و مذاہب نے قوموں کے عروج و زوال کو دیوتاؤں کی خوشنودی یا برہمی سے تعبیر کیا اور انسانوں کو مجبور قرار دیا ۔ لیکن اسلام نے انسان کو وہ اختیار عطا کیا جو قدیم مذاہب نے دیوتاؤں سے منسوب کیا تھا ۔

عمل کی بنیاد فکر ہے :

مکمل جبریت کے نظریے سے اختلاف کرنے کے بعد اب ہمیں تجزیہ کرنا ہے کہ اگر قوموں کے عروج و زوال کی ذمہ داری دیوتاؤں پر نہیں بلکہ انسانوں پر عائد ہوتی ہے تو اس ذمہ داری کی نوعیت کیا ہے ۔ قومیں کس طرح عروج حاصل کرتی ہیں اور کس طرح شکست و زوال کا شکار ہو جاتی ہیں ۔ اس ضمن میں سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ انسان کا

۱۔ ان اللہ لا یغیّر مابقوم حتیٰ یغیّروا ما بانفسھم (۱۳ : ۱۱) ۔
(اللہ کبھی کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا جب تک وہ اپنی حالت کو خود نہ بدلے) ۔
دیکھیے باب موسومہ "مسلمانوں کی فکری تاریخ پر ایک طائرانہ نظر" ۔

عمل اس کے فکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ انسان سوچتا پہلے ہے، عمل بعد میں کرتا ہے۔ یہ بظاہر ایک معمولی سی بات معلوم ہوتی ہے جس سے کوئی انکار نہیں کرے گا، لیکن اس اصول کے مضمرات بہت دور رس ہیں۔ قوموں کے عروج و زوال کے جو اسباب عموماً بیان کیے جاتے ہیں ان کا تعلق زیادہ تر انسان کے عمل سے ہے، فکر سے نہیں۔ قوموں کے جوان ہونے، بوڑھا ہونے اور مر جانے کے نظریے۔ معاشی اسباب (کارل مارکس) کے نظریے۔ چیلنج اور مقابلہ کے نظریے وغیرہ میں زیادہ تر زور انسان کے عمل پر ہے، فکر پر نہیں۔ البتہ ابنِ خلدون، ہیگل اور کسی حد تک ٹائن بی نے بعض فکری اسباب کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ لیکن عموماً مفکرین نے معاشی، سیاسی اور دیگر اسباب پر زور دیا ہے جن کا تعلق انسان یا قوم کی عملی زندگی سے ہے۔ ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب یقیناً ان کے اعمال ہی ہو سکتے ہیں لیکن دیکھنا یہ ہے کہ ان اعمال کے اسباب کیا تھے؟ ایک قوم نے ایک طرح کے عمل کیے اور عروج حاصل کیا۔ دوسری قوم نے اَور طرح کے عمل کیے اور شکست و زوال سے دوچار ہوئی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قومیں مختلف طرح کے عمل اچھے یا برے کیوں کرتی ہیں؟ ہمارے نزدیک قوموں کے اعمال کا سبب ان کے افکار ہوتے ہیں۔ بعض قومیں ایک خاص طرح کا عمل اس لیے کرتی ہیں کہ وہ ایک خاص طرح سے سوچتی ہیں۔ ان کے افراد کا اندازِ فکر ایک طرح کا ہوتا ہے۔ دوسری قومیں دوسری طرح کا عمل اس لیے کرتی ہیں کہ وہ دوسری طرح سوچتی ہیں۔ ان کے افراد کا اندازِ فکر دوسری طرح کا ہوتا ہے۔ دو قومیں مختلف طرزِ فکر اختیار کریں گی تو ان کا عمل بھی مختلف ہوگا اور اس کے نتائج بھی مختلف ہوں گے۔

ہم اس سے پہلے تسلیم کر چکے ہیں کہ قوموں کی شکست و زوال کے جو اسباب مفکرین نے بیان کیے ہیں وہ اپنی جگہ سب صحیح ہیں۔ ہمیں اصرار صرف اس بات پر ہے کہ ان اسباب کا تعلق زیادہ تر قوموں

کے عمل سے ہے اور عمل فکر کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا ، لہٰذا ان اسباب کا اصل سبب فکر ہے ۔ قومیں جس انداز سے سوچتی ہیں اسی انداز سے عمل کرتی ہیں ، اس لیے ہمیں قوموں کی شکست و زوال کا اصل سبب ان کے طرزِ فکر میں تلاش کرنا ہوگا ۔ لیکن اس سے پہلے کہ قوموں کے طرزِ فکر کا مختصراً تجزیہ کریں مناسب ہوگا کہ مثال دے کر یہ وضاحت کریں کہ کس طرح بعض اوقات بظاہر قوموں کے مسائل ایک سے ہوتے ہیں ، لیکن مختلف طرزِ فکر کی وجہ سے ان کا ردِ عمل مختلف ہوتا ہے ۔ اس کے نتیجے میں ان کا طرزِ عمل بھی مختلف ہوتا ہے اور اس کے نتائج بھی مختلف ہوتے ہیں ۔

۴۔ معاشی نظریے پر تنقید

بیشتر مفکرین نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قوموں کے عروج اور شکست و زوال کے اسباب معاشی نوعیت کے ہوتے ہیں ۔ ابنِ خلدون سے لے کر کارل مارکس تک اور اس کے بعد بھی مشہور مفکرین نے اس سے اتفاق کیا ہے اور تاریخ کی تفسیر معاشی بنیادوں پر کی ہے ۔ ہمیں اس نظریے سے بہت حد تک اتفاق ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قوموں کی تشکیل ، طرزِ عمل اور ان کے عروج و زوال میں معاشی مسائل بہت زیادہ اہمیت رکھتے ہیں ۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تاریخ کی حرکت بہت بڑی حد تک ان معاشی محرکات کا نتیجہ ہوتی ہے لیکن ہمارا موقف یہ ہے کہ قوموں کے عروج و زوال کے معاشی اسباب اور عوامل اسی صورت میں ظاہر ہو سکتے ہیں جب ان قوموں کا اندازِ فکر عوامل کو جنم دے ۔ اگر اندازِ فکر کا رخ ایک طرف ہو تو معاشی عوامل کا رخ دوسری طرف نہیں ہو سکتا ۔ اگر اندازِ فکر کسی معاشی تبدیلی کو قبول نہ کرے تو وہ معاشی تبدیلی نہیں آ سکتی ۔ اگر قوم ایک خاص معاشی نظام اختیار نہ کرنا چاہے تو وہ نظام خود بخود نہیں آ سکتا ۔ اگر قوم ذہنی طور پر معاشی یا سیاسی ترقی کے لیے تیار نہ ہو تو ترقی نہیں ہو سکتی ۔ غرض

قوموں کے عروج و زوال کے لیے معاشی اسباب کی اہمیت مسلّم - لیکن یہ اسباب اُس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتے جب تک ان کی بنیاد افکار پر نہ ہو - اس اصول کی وضاحت ہم ایک مثال دے کر کریں گے -

کارل مارکس نے اپنے نظریے میں ذرائع پیداوار کی اہمیت کی وضاحت کی اور کہا کہ اگر پیداوار بڑھانے والا طبقہ علیحدہ ہو اور پیداوار سے مستفیض ہونے والا طبقہ علیحدہ تو اس سے ان میں طبقاتی کشمکش پیدا ہو جائے گی - یعنی ایک طبقہ جو استحصال کر رہا ہے اور دوسرا طبقہ جس کا استحصال کیا جا رہا ہے، متصادم ہو جائیں گے - ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ سب درست لیکن یہ تصادم اسی وقت ہوگا جب استحصال کیے جانے والے مظلوم طبقے کو یہ احساس ہوگا کہ اس کا استحصال کیا جا رہا ہے اور یہ ظلم ہے - اگر اس مظلوم طبقے کو یہ سمجھا دیا جائے کہ تم پر ظلم نہیں ہو رہا بلکہ یہ دیوتاؤں کی مرضی ہے کہ تم اسی طبقے میں رہو، اور یہ کہ دیوتا مظلوموں سے خوش ہوتے ہیں اور یہ کہ اس دنیا میں تمہیں تکلیفیں ہوں گی، لیکن مرنے کے بعد دوسری دنیا میں تم کو وہ سب کچھ مل جائے گا جو تم یہاں چاہتے ہو اس لیے تم اپنی قسمت پر قناعت کرو اور محض بھگوان کی تپسیّا اور پروہتوں کی سیوا کرتے رہو - اگر یہ سب کچھ قوم کے استحصال زدہ طبقے کو سمجھا دیا جائے اور یہ اس کی سمجھ میں آ جائے اور وہ یہ اندازِ فکر قبول کر لے تو پھر اس طبقے کا تصادم استحصال کرنے والے ظالم فرقے سے نہیں ہوگا -

کارل مارکس نے زرعی انقلاب کا ذکر کیا ہے جو کسانوں اور زمینداروں کے دو طبقات کی کشمکش سے ظہور پذیر ہوا - اس کے بعد جاگیرداری معاشرہ قائم ہوا جس میں سردار، بادشاہ اور امرا کا طبقہ مزارعوں، کسانوں اور غلاموں کا استحصال کرتا تھا - اس طبقاتی تصادم سے آخرکار انقلاب آیا اور تاجروں کا معاشرہ یا بورژوا معاشرہ قائم ہوا - اس معاشرے میں بورژوا اور سرمایہ دار طبقے نے مزدوروں کا استحصال کیا - اس سے بعض معاشروں میں طبقاتی تصادم پیدا ہوا اور بعض معاشروں

میں پیدا ہونے والا ہے ۔ بعض ملکوں میں اس تصادم کے بعد انقلاب آ گیا ، بعض ملکوں میں آنے والا ہے ۔ اس کے بعد ایک نیا معاشرہ پیدا ہوگا جسے مارکس نے "پرولتاریہ (یا مزدور طبقے) کی آمریت" کہا ہے ۔ یعنی مزدوری کا اقتدار جس کے بعد مزدوروں کا استحصال ختم ہو جائے گا ۔ طبقاتی کشمکش بھی ختم ہو جائے گی کیونکہ ذرائع پیداوار کی تقسیم مساوات کی بنیادوں پر ہوگی اور یہ آخری انقلاب ہوگا ۔

ہمارا موقف یہ ہے کہ مارکس کے نزدیک جو انقلابات آئے یا آیندہ آئیں گے ، وہ ہماری نظر میں در اصل فکری انقلابات تھے یا ہوں گے ۔ یہ انقلابات محض معاشی استحصال کی وجہ سے نہیں آئے بلکہ ان کی سب سے اہم اور بنیادی وجہ فکری انقلاب تھا ۔ یہ انقلابات اس لیے آئے کہ کسانوں ، مزارعوں ، غلاموں اور مظلوموں کو فکری طور پر یہ احساس ہوا کہ ان کے ساتھ انصاف نہیں کیا جا رہا ۔ کسی انسان کا ہمیشہ کے لیے کسان ، غلام یا مزدور اور مظلوم رہنا کوئی قانونِ فطرت نہیں جو ہمیشہ کے لیے اٹل ہو ۔ ہر انسان کا یہ حق ہے کہ اسے بہتر زندگی گزارنے کے لیے اپنی صلاحیت کو استعمال کرنے کا مساوی طور پر موقع دیا جائے ۔ اگر کسانوں ، غلاموں اور مزدوروں کو یہ احساس نہ ہوتا تو نہ طبقاتی کشمکش ہوتی نہ انقلاب آتے ۔ یہی اصول آیندہ کے لیے بھی ہے ۔ پرولتاریہ کی آمریت ، مزدوروں کا اقتدار ، استحصال کا خاتمہ اسی وقت ہو سکے گا جب کوئی قوم فکری طور پر اس کا سامان کرے گی ۔ یہ سب کچھ خود بخود نہیں ہو جائے گا ۔

اس موقف کی مزید وضاحت کے لیے ہم ایک مثال دیتے ہیں ۔ انسان کے ہاتھوں انسان کے معاشی استحصال کی بدترین مثال غالباً دنیا کی وہ پسماندہ قومیں ہیں جو صدیوں سے پسماندہ ہیں اور جن کو تاریخ میں کبھی عروج حاصل نہیں ہوا ۔ ان میں افریقہ کی متعدد قومیں شامل ہیں جو ہمیشہ سے پسماندہ ہیں ۔ دنیا میں بہت کچھ ترقی ہوئی لیکن ترقی کی روشنی ان قوموں تک نہ پہنچ سکی ۔ ان میں سے بعض قوموں کی تہذیبی سطح تقریباً

وہی ہے جو ہزاروں سال پہلے پتھر یا دھات کے زمانے کے انسان کی تھی۔ اندرونی طور پر ان قوموں میں اقتدار (اور ذرائع پیداوار) ایک فرد (سردار) یا چند افراد کے ہاتھ میں رہا ہے۔ باقی افراد کی حیثیت کم و بیش مظلوم کسانوں، مزدوروں اور غلاموں ہی کی رہی۔ یہی نہیں بلکہ صدیوں تک دنیا کی زیادہ طاقت ور قومیں ان لوگوں کو غلام بنا کر دور دراز ملکوں میں فروخت کرتی رہیں۔ کیا معاشی استحصال کی اس سے بدترین مثال ہو سکتی ہے؟ لیکن ان قوموں میں زرعی انقلاب کیوں نہیں آئے؟ ان میں طبقاتی کشمکش اور تصادم کیوں پیدا نہیں ہوا؟ ان میں مارکس کے نظریۂ مادی جدلیت کی رُو سے لئے معاشروں نے کیوں جنم نہیں لیا؟ پرولتاریہ کی آمریت کے آثار کیوں پیدا نہیں ہوئے؟ ذرائع پیداوار کی مادی تقسیم کے امکانات کیوں روشن نہیں ہوئے؟ غرض وہ سب کیوں نہ ہوا جو تاریخ کی مادی تفسیر کے لحاظ سے ضروری تھا؟

اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ ان قوموں تک علم و حکمت کی روشنی نہیں پہنچی۔ ان معاشروں میں صدیوں تک وہی کیفیت رہی جو صدیوں پہلے دنیا کی قوموں کی تھی۔ یہ قومیں توہمات کا شکار رہیں۔ ان قوموں میں دو ہی طاقتیں کارفرما ہیں۔ ایک سردار کی طاقت جو ہتھیاروں پر منحصر تھی اور دوسری مذہبی پروہتوں کی طاقت جو جذبات پر منحصر تھی۔ سردار اور اس کی فوج اسلحہ استعمال کرتی تھی اور پروہت جذبات کا ہتھیار استعمال کرتے تھے۔ دونوں کو چونکہ زندہ رہنے کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت تھی اس لیے ان میں ہمیشہ اتحاد رہتا تھا۔ یہ دونوں طاقتیں مل کر یہ اہتمام کرتی تھیں کہ عام لوگوں تک وہی خیالات پہنچیں جو ان دونوں کے مفاد میں ہوں۔ یعنی یہ کہ عوام کو سمجھایا جائے کہ سردار در اصل دیوتا ہے اور اگر خود دیوتا نہیں تو دیوتا کا اوتار ہے یا کم از کم دیوتاؤں کا بھیجا ہوا ہے۔ اس کی اطاعت کرنا دیوتاؤں کی خوشنودی کا سبب ہوگا اور اس کی ناراضگی دیوتاؤں کی برہمی کا سبب ہوگی جس سے قوم مصائب میں مبتلا ہوگی۔ قحط، وبا، سیلاب، زلزلے

وغیرہ دیوتاؤں کی خفگی کی وجہ سے آتے ہیں - اس لیے ضروری ہے کہ دیوتاؤں کی خوشنودی کے لیے سرداروں کو خوش رکھا جائے اور پروہتوں کی بھی سیوا کی جائے ، کیونکہ وہ پرارتھنا کرتے ہیں اور عوام کے مقابلے میں سرداروں اور دیوتاؤں سے زیادہ قریب ہوتے ہیں -

مختصر یہ کہ اربابِ حل و عقد نے ان معاشروں میں مکمل فکری جمود پیدا کر دیا تھا - جب فکر میں جان نہ رہے تو عقل کیسے پیدا ہو سکتا ہے ؟ ظاہر ہے کہ اس فضا میں عام انسانوں اور مظلوموں کے پاس سوائے قناعت کے کیا چارہ رہ جاتا ہے - عوام میں بیداری کی گنجائش کہاں باقی رہتی ہے - جب استحصال کا احساس ہی نہیں ہوگا تو طبقاتی کشمکش کیسے پیدا ہو سکتی ہے - انقلابات کیسے آ سکتے ہیں - مارکس کا نظریہ ایسے معاشروں میں کیونکر عملی شکل اختیار کر سکتا ہے -

یہ تو نہایت پسماندہ قوموں کا ذکر تھا - مارکس کا نظریہ بعض ترقی یافتہ ملکوں میں بھی ناکام رہا - برطانیہ اور مغربی یورپ وغیرہ میں وہ انقلاب نہیں آیا جس کی پیشین گوئی مارکس نے کی تھی حالانکہ یہ صنعتی معاشرے تھے - لیکن روس اور چین میں یہ انقلاب آیا حالانکہ یہ معاشرے صنعتی کم اور زرعی زیادہ تھے - اس کی کیا وجہ ہے ؟

ہمارے نزدیک انقلاب اُس وقت آتا ہے جب اصلاح کی راہیں مسدود کرنے کی کوشش کی جاتی ہے - جس قوم کے دانش ور ، سیاست دان اور دیگر اربابِ اقتدار مناسب غور و فکر کے عادی ہوتے ہیں ، عوام کی خواہشات سے واقفیت حاصل کرتے ہیں ، تاریخ کی حرکت اور اس کی صحیح سمت کا صحیح اندازہ کرتے ہیں ، وہاں معاشرے میں اصلاحات نافذ کر دی جاتی ہیں - عوام کی معاشی اور ذہنی بدحالی کم ہو جاتی ہے - طبقاتی ناہمواری میں کمی آ جاتی ہے - عام لوگوں کو وہ سب کچھ تو نہیں مل جاتا جو وہ چاہتے ہیں لیکن وہ یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ وہ جس راستے پر چل رہے ہیں وہ انھیں بتدریج خوشحالی کی طرف لے جا رہا ہے - ایسی فضا قائم کرنے کے لیے افکار کی حرکت اور حرّیت بہت ضروری ہوتی ہے -

جہاں ایسی فضا ہو وہاں انقلاب نہیں آتے کیونکہ وہاں انقلاب کی ضرورت ہی نہیں ہوتی ۔ وہاں اصلاحات آتی ہیں ۔ برطانیہ اور چند دوسرے ممالک میں ایسا ہی ہوا ۔ مفکرین نے ایک فلاحی مملکت کے تصورات اور اصول متعین کیے ۔ سیاست دانوں نے خلوص کے ساتھ ان کی تائید کی اور ان کو عملی شکل دی ۔ فلاحی مملکتیں قائم ہوگئیں ۔ قوم میں باہمی اختلافات ہوتے رہے ، حکومتیں آتی اور جاتی رہیں لیکن معاشرے کا شیرازہ نہیں بکھرا ۔ خونی انقلاب نہیں آئے ۔ اصلاحات نافذ ہوئیں ۔

لیکن روس اور چین وغیرہ کی حالت مختلف تھی ۔ وہاں سخت قسم کی آمریتیں قائم تھیں ۔ علم و فضل اور فکر و دانش آزاد نہیں تھے ۔ یورپ میں شدید قسم کی فکری گھٹن تھی ۔ ایک طبقہ استحصال کر رہا تھا اور ایک طبقے کا استحصال ہو رہا تھا ۔ اور پھر یوں ہوا کہ یورپ میں احیائے علوم (Renaissance) کی تحریک ابھری (جو مسلمان مفکرین سے متاثر ہوئی تھی) ۔ علم و دانش کی یہ روشنی مظلوم طبقوں تک بھی پہنچی ۔ کہیں جلد کہیں دیر سے ۔ ایک طرف ظالم طبقہ اطمینان سے استحصال کرتا رہا ۔ دوسری جانب مظلوم طبقہ استبداد سے کراہتا رہا ۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ افکار بھی کروٹ لیتے رہے جنھیں احیائے علوم کی تحریک نے جنم دیا تھا ۔ شدید مسیحیت اور پاپائیت کے استبداد کے باوجود نئے افکار پیدا ہوتے رہے ۔ ایک وقت ایسا آیا کہ اہلِ کلیسا (Clergy) کو اس فکری "فتنے" کا احساس ہوا ۔ انھوں نے ہر قسم کی حریتِ فکر پر قدغن لگائی ۔ اہلِ فکر کو پابندِ سلاسل کیا ۔ فلسفے اور سائنسی علوم کو غیر مسیحی قرار دیا اور یہ بھی کہا کہ یہ بیرونی افکار ہیں جو مسلمانوں سے آئے ہیں ۔ اس طرح فلسفیوں اور سائنس دانوں کو بعض اوقات "مسلمان" قرار دے کر دائرۂ مسیحیت سے خارج کیا گیا ۔ اس طرح شہنشاہوں اور پادریوں کی آمریت تقریباً سارے یورپ میں پھیل گئی ۔ علم و حکمت کی ترقی روک دی گئی ۔ معاشی اصلاحات کے راستے مسدود کر دیے گئے ۔ جن لوگوں نے ظلم و استبداد کے خلاف آواز اٹھائی ، انھیں

غدّار اور ''انقلابی'' کہا گیا ۔ مفکرین (فرانس میں والتیر وغیرہ) نے کہا کہ ہم انقلاب لانا نہیں چاہتے بلکہ ہم اصلاحات لانا چاہتے ہیں لیکن ان فلسفیوں کی زباں بندی کرنے کی کوشش کی گئی ۔ آخرکار وہ ہوا جو فلسفی نہیں چاہتے تھے ۔ فلسفی چاہتے تھے کہ انقلاب نہ آئے، اصلاحات آئیں ، لیکن چونکہ اصلاحات نہیں آئیں اس لیے فرانس میں انقلاب آ گیا اور پھر تاریخ نے یہ سبق سکھایا کہ جہاں اصلاحات کو روکا جائے گا وہاں انقلاب آئے گا ۔ بعض ملکوں نے سبق سیکھا بعضوں نے نہ سیکھا۔ روس اور چین تک بھی یہی افکار پہنچے ۔ اُس میں کوئی سو سال لگے ۔ لیکن اس عرصے میں اس طرزِ فکر میں اور کئی تازہ افکار بھی مل گئے جن میں ہیگل کی جدلیت اور مارکس کی جدلیاتی مادیت بھی شامل تھی ۔ اس طرح وقت کے ساتھ ساتھ ان افکار کو اور تقویت ملی اور افکار کا یہ طوفان مشرق کی طرف بڑھا ۔ وہاں اصلاحات کی راہیں مسدود تھیں اس لیے اس طوفان میں شدت پیدا ہوئی اور یہ طوفان روس اور اس کے بعد چین میں ظلم و جبر کی رکاوٹوں کو بہا لے گیا ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طوفان میں ہزاروں بے گناہوں کا خون بھی شامل ہوا لیکن تاریخ کا ایک المیہ یہ ہے کہ انقلاب کی آنکھیں نہیں ہوتیں ۔

اس لیے ہمارا موقف یہ ہے کہ روس اور چین میں سوشلسٹ انقلاب آنے کی وجہ وہ افکار تھے جنھیں دانشوروں اور اہلِ فکر نے پیش کیا اور عوام نے اپنایا ۔ استحصال ، طبقاتی کشمکش اور دیگر عوامل یقیناً ان انقلابات میں معاون ثابت ہوئے لیکن اگر فکری بنیادیں استوار نہ ہوتیں تو نہ اصلاحات آ سکتیں نہ انقلاب ۔

۵۔ شکست و زوال کے فکری اسباب

مذکورہ بالا بحث کے بعد ہم دو نتائج پر پہنچے ہیں ۔

اول یہ کہ ہم نے اس مفروضے سے اختلاف کیا ہے کہ قومیں (اور انسان) مجبور محض ہیں اور قوموں کا عروج و زوال میکانیکی اصولوں کی

بنا پر عمل میں آتا ہے - ہر قوم کا عروج بھی اس کا مقسوم ہے اور عروج کے بعد زوال بھی اس کی قسمت میں لکھا ہے - ہم سمجھتے ہیں کہ قومیں اپنی حالت خود بدلتی ہیں -

دوسرے یہ کہ قوموں کی حالت اسی وقت بدل سکتی ہے جب ان کے افکار میں تبدیلی پیدا ہو ، لوگوں کے سوچنے کا انداز بدلے - قوموں کے عروج و زوال کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں - سیاسی ، جغرافیائی اور معاشی وغیرہ ، لیکن یہ سب بیرونی مظاہر ہیں - یہ اسباب اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتے جب تک فکر میں تبدیلیاں پیدا نہ ہوں - ہر اہم فعل کی بنیاد فکر پر ہوتی ہے اس لیے اگر ظاہری اسباب پیدا ہوتے رہیں ، بیرونی عوامل اثرانداز ہوتے رہیں لیکن فکر میں تبدیلی نہ آئے تو ان اسباب کے صحیح نتائج پیدا نہیں ہوں گے - مثلاً کسی قوم میں انسانوں کا ایک طبقہ دوسرے طبقے پر ظلم کرتا رہے ، استحصال کرتا رہے ، لیکن مظلوم طبقے کو یہ یقین ہو جائے کہ اس کی قسمت یہی ہے جو نہیں بدل سکتی ، یا یہ کہ اس کی مظلومی دیوتاؤں کی خوشی کا باعث ہے ، تو مظلوم طبقے کے اندازِ فکر میں تبدیلی نہیں آئے گی اور اس لیے استحصال جاری رہے گا - اس طرح تاریخ کی خالص مادی تفسیر کا نظریہ اوز دیگر وہ تمام نظریات مشکوک ہو جاتے ہیں جو فکر کی اہمیت کو نظر انداز کرتے ہیں - حاصلِ بحث یہ ہے کہ ہمیں قوموں کی شکست و زوال کے بنیادی اسباب افکار کی دنیا میں تلاش کرنا ہوں گے -

افکار کی دنیا :

آئیے اب ہم انسانی افکار کی دنیا کا جائزہ لیں - افکار کی دنیا کے سیر حاصل جائزے کے لیے تو کتاب کی کئی جلدیں درکار ہوں گی - زیرِ نظر کتاب محض ایک دعوتِ فکر ہے - ہم نہایت مختصر طور پر چند اہم اور نمایاں مقامات کی نشان دہی کریں گے اور کوشش کریں گے کہ اس سے ایک طرزِ فکر کا رخ متعین ہو جائے - مسئلے کو آسان لفظوں میں بیان کرنے

کے لیے ہم فکرِ انسانی کو چند منازل میں تقسیم کر سکتے ہیں - بلکہ زیادہ آسان یہ ہوگا کہ ہم انسان کے افعال کو مختلف منازل میں تقسیم کر دیں اور دیکھیں کہ ان منازل میں انسان کے افکار کا کیا حصہ ہے -

پہلی منزل پر انسان کے وہ افعال ہیں جن میں اس کے ارادے کا کوئی دخل نہیں - مثلاً دل کی دھڑکن ، دورانِ خون ، جگر اور معدے کا فعل اور انسانی جسم کے وہ سینکڑوں افعال جو پیدائش کے ساتھ ہی جسم کے مختلف حصوں میں جاری ہیں - یہ افعال خود بخود جاری ہیں - عمومی طور پر ہم ان میں دخل نہیں دیتے - دل کی حرکت جاری رہتی ہے - خون رگوں میں دوڑتا رہتا ہے ، اس کے لیے ہمارے ارادے کی ضرورت نہیں - قدرت کا انتظام ایسا ہے کہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے یہ تمام افعال جاری رہتے ہیں اور اس میں فکر کی قوت کم سے کم صرف ہوتی ہے - ذرا اندازہ تو کیجیے کہ اگر جسم کے ان سینکڑوں افعال پر انسان کے ارادے کو دخل ہوتا اور فکر کی ضرورت ہوتی تو ذہنی قوت کی کس قدر کثیر مقدار صرف ہو جاتی - لیکن قدرت کا منشا یہی تھا کہ فکر کی قوت کسی اور منزل کے لیے محفوظ رہے اور اس منزل پر فکری قوت کم سے کم صرف ہو -

دوسری منزل پر وہ افعال ہیں جو ہم سے غیر ارادی طور پر سرزد ہو جاتے ہیں ؛ جیسے آگ کی قربت سے یا سوئی چبھنے سے ہاتھ خود بخود پیچھے ہٹ جاتا ہے - تیز روشنی میں آنکھیں خود بخود چندھیا جاتی ہیں اور اگر ہم گر رہے ہوں تو توازن قائم رکھنے کے لیے ہاتھ پاؤں خود بخود ایک خاص شکل اختیار کر لیتے ہیں ، وغیرہ - ان افعال میں بھی ہمارے فکر کو بہت کم دخل ہوتا ہے - ہمیں سوچنے کی ضرورت نہیں ہوتی - یہ اضطراری افعال ہیں جو غیر ارادی طور پر سرزد ہو جاتے ہیں - یہ بھی انسان کو زندہ رکھنے کے لیے قدرت کا ایک خودکار نظام ہے - یہاں بھی قدرت نے فکر کی قوت کو زیادہ صرف ہونے سے محفوظ کر دیا ہے تاکہ وہ کسی اور منزل پر صرف ہو -

تیسری منزل اُن افعال کی ہے جن میں ہمارے ارادے کو کچھ

دخل ہوتا ہے لیکن ہم بہت حد تک کسی قسم کی تربیت کے بغیر یہ افعال کرتے ہیں ۔ مثلاً بچہ ماں کا دودھ پیتا ہے ۔ یہ خاصا پیچیدہ عمل ہے ۔ اس عمل میں ہونٹ ، زبان اور حلق وغیرہ کئی اعضا کا متحدہ اور منظم فعل ضروری ہے ، لیکن بچہ یہ فعل نہایت خوبی سے انجام دیتا ہے ۔ یہاں بھی قدرت نے انسان کو زندہ رکھنے کے لیے یہ صلاحیت پیدا کر دی ہے جس میں اس کے فکر کو زیادہ دخل نہیں (کم از کم شعوری طور پر) ۔ اب ذرا بچپن سے جوانی کی طرف آ جائیے ۔ اس عرصے میں انسان میں کئی تبدیلیاں پیدا ہو جاتی ہیں ۔ وہ بعض افعال کی طرف خود بخود راغب ہو جاتا ہے ۔ مثلاً جنسی فعل کی طرف ۔ بچپن میں وہ ماں کا دودھ پیتا تھا کسی کے سکھائے بغیر ۔ اسے کسی کی ہدایت کی ضرورت نہ تھی ۔ اب وہ جنسی فعل کی طرف راغب ہوتا ہے یا اس کا ارتکاب کرتا ہے مگر اسے اس کی تعلیم نہیں دی جاتی ۔ وہ فطری طور پر اس طرف راغب ہوتا ہے ۔ اس قسم کے فطری افعال کو جبلّت کہا جاتا ہے ۔ اس منزل پر جبلّتوں کے ساتھ جذبات بھی رونما ہوتے ہیں ۔ محبت ، نفرت ، خوشی ، غم ، غصہ وغیرہ ان سب افعال میں کسی حد تک فکر کو دخل ہے ، لیکن زیادہ حد تک یہ افعال فطری ہیں ۔ مثلاً جنسِ مخالف کی طرف کشش ، محبت ، تکلیف پہنچانے والے کے لیے نفرت ، غصہ وغیرہ بہت حد تک لازمی ہوتے ہیں ۔ یہ جبلّت اور جذبے کی منزل ہے ۔ اس منزل پر فکر کا ایک عمل دخل ہوتا ہے لیکن عموماً جبلّت اور جذبات ہی حاوی ہوتے ہیں ۔ انسانی افعال میں عمل و فکر کم اور فکر و جذبہ زیادہ موثر کردار ادا کرتے ہیں ۔ یہ منزل انسانی زندگی میں نہایت اہم ہے ۔ جبلّت اور جذبات ساری عمر انسان کا ساتھ دیتے ہیں ۔ اس کے افعال میں تیزی اور تندی پیدا کرتے ہیں ۔ اس کی شخصیت کو نکھارتے ہیں ۔ اس کی خوابیدہ صلاحیتوں کو بیدار کرتے ہیں ۔ اس کی زندگی میں رنگا رنگی پیدا کرتے ہیں ۔ اس میں تخلیقی صلاحیتیں پیدا کرتے ہیں ۔ فنونِ لطیفہ ، آرٹ ، ادب ، شاعری ، موسیقی ، مجسمہ سازی وغیرہ زیادہ تر جذبات ہی سے عبارت ہیں اور جذبات ہی کی تسکین کا سامان

کرتے ہیں کیونکہ جذبات کی تسکین بھی ایک متوازن زندگی کے لیے تقریباً اتنی ہی ضروری ہے جتنی جسم کو زندہ رکھنے کے لیے غذا۔ بعض جذباتی افعال میں فکری قوت کم صرف ہوتی ہے، بعض میں زیادہ۔ گویا یہاں بھی قدرت نے قوت کے صرف کرنے میں کفایت شعاری سے کام لے کر فکری قوت کو بہت حد تک ایک اور منزل کے لیے محفوظ کر لیا ہے۔ یہ منزل عقل ہے۔

چوتھی منزل: یہ عقل کی منزل ہے۔ اس سے پہلے کہ عقل کے بارے میں کچھ عرض کروں یہ وضاحت کر دینا مناسب ہوگا کہ جن تین منزلوں کا اب تک ذکر کیا گیا ہے وہ بہت حد تک انسان اور حیوان میں مشترک ہیں۔ انسانوں کی طرح حیوانوں میں بھی دل کی دھڑکن اور دورانِ خون وغیرہ خود بخود جاری رہتا ہے۔ انسانوں کی طرح حیوان بھی اضطراری رد عمل کا اظہار کرتے ہیں۔ حیوان (شہد کی مکھی کا شہد جمع کرنا، پرندوں کا گھونسلا بنانا وغیرہ) بھی جبلّت اور جذبات کے مظاہر کم و بیش انسانوں کی طرح پیش کرتے ہیں۔ لیکن چوتھی منزل یعنی عقل کی منزل سے حیوان اور انسان میں فرق شروع ہو جاتا ہے۔

عقل کیا ہے؟:

نہایت آسان لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ عقل، احساس اور تجربے کی مدد سے نتائج اخذ کرنے کا نام ہے۔[1] کسی حد تک یہ صلاحیت جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ بھی تجربے سے سیکھتے ہیں۔ مثلاً جب بندر کو یہ تجربہ ہوتا ہے کہ ایک خاص فعل کے کرنے سے اسے کھانا دیا

۱۔ فلسفے میں عقل کا موضوع ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے۔ مثلاً میں کانٹ کے نظریۂ عقلِ محض (Pure Reason) اور Apriori وغیرہ کے مباحث سے اجتناب کروں گا۔ فلسفے کے متخصّصین اس مسئلے کے مضمرات سے بخوبی واقف ہیں۔ اگر عقل کی نوعیت سے متعلق تفصیلات میں جاؤں گا تو ان مباحث کا سمیٹنا اس مختصر کتاب میں مشکل ہو جائے گا۔

جاتا ہے تو وہ کھانا حاصل کرنے کے لیے وہ فعل بار بار کرتا ہے اور اس طرح وہ بہت کچھ سیکھ جاتا ہے۔ یہ تعلیم (Learning) کی ایک ابتدائی شکل ہے۔ انسان بھی بہت حد تک اسی طرح سیکھتا ہے۔ ایک خواہش کی تسکین یعنی خوشی اور ایک خواہش کی نفی یعنی تکلیف وہ اہم بنیادی عناصر ہیں جو تعلیم میں مدد دیتے ہیں۔ اور بعض اوقات نہایت اعلیٰ مدارج کے افعال بھی زیادہ تر خوشی اور تکلیف کے عناصر ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ جدید نفسیات میں تحریک یا ترغیب (Motivation) کے مختلف نظریات اسی اصول پر قائم کیے گئے ہیں اور انسانی زندگی کے بعض نہایت اہم عوامل کی توجیہات ان نظریات کی روشنی میں کی گئی ہیں۔ بہرحال اس میں کوئی شک نہیں کہ تعلیم (Learning) کی ابتدائی شکل میں یہ ایک اہم نظریہ ہے جو حیوان اور انسان میں بہت حد تک مشترک ہے۔ اس کی بنیاد زیادہ تر جذبات (خوشی اور تکلیف) پر ہے۔ لیکن تعلیم اس مقام سے شروع ہوتی ہے، ختم نہیں ہو جاتی۔ عقل کی بنیاد تجربہ ہے۔ عقل تجربے سے شروع ہوتی ہے لیکن تجربے پر ختم نہیں ہو جاتی۔ عقل تجربوں سے نتائج اخذ کرتی ہے۔ نتائج کو منظم کر کے نظریات قائم کرتی ہے اور پھر ان نظریات کی روشنی میں آئندہ عوامل کا تجزیہ کر کے فیصلہ کرتی ہے۔ لیکن عقل محض تجربات کی منظم شدہ شکل ہی کا نام نہیں۔ سوال یہ ہے کہ تجربات کس طرح منظم کیے جاتے ہیں؟ مثلاً تجربات سے ہمیں معلوم ہوا کہ لوہے کو گرم کیا گیا اور وہ پھیل گیا۔ اسی طرح متعدد دیگر اجسام کے بارے میں تجربات سے معلوم ہوا کہ وہ حرارت سے پھیل گئے۔ ان تجربات سے تو ہمیں صرف اس قدر معلوم ہوا کہ چند سو یا چند ہزار اجسام حرارت سے پھیل گئے۔ لیکن ہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں کہ فلاں اجسام ہمیشہ سے پھیلتے آئے ہیں، پھیلتے ہیں اور ہمیشہ پھیلتے رہیں گے۔ یہ نتیجہ ہم نے کیسے اخذ کر لیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان میں (اور کسی حد تک حیوان میں بھی) یہ صلاحیت ہے کہ وہ تجربے سے حاصل کیے ہوئے مواد یا تصورات میں مستقل تعلق پیدا کر لیتا ہے۔ اس صلاحیت کا نام عقل

ہے ۔ عقل کی یہ صلاحیت انسان میں تجربہ حاصل کرنے سے پہلے سے موجود ہوتی ہے ۔ نہایت آسان الفاظ میں کہا جا سکتا ہے کہ عقل ماضی کی روشنی میں حال کا صحیح مشاہدہ کرنے میں اور ماضی اور حال دونوں کی روشنی میں مستقبل کا تعین کرنے اور فیصلہ کرنے میں مدد دیتی ہے ۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ، عقل انسانی فکر کی چوتھی منزل ہے ۔ اس بلندی پر عقل کو کئی فوائد حاصل ہیں جو فکر کی نچلی منزلوں کو حاصل نہیں ۔ عقل اپنی کارفرمائی کے لیے نچلی تین منزلوں کے ذخیرے کو استعمال کرتی ہے ۔ ان کے مواد کی شیرازہ بندی کرتی ہے ۔ ان میں معنویت اور مقصدیت پیدا کرتی ہے ۔ ان کی نگرانی کرتی ہے اور جہاں تک ممکن ہو ان کو قابو میں رکھنے کی کوشش کرتی ہے ۔ مثلاً پہلی منزل کے غیرارادی افعال (دل کی دھڑکن وغیرہ) ، دوسری منزل کے اضطراری افعال (آنکھ جھپکنا وغیرہ) ، تیسری منزل کے جبلی اور جذباتی افعال (بچے کا دودھ پینا ، محبت ، نفرت وغیرہ) یہ وہ عوامل ہیں جو کسی نہ کسی طرح عقل کی مدد تو کرتے ہیں لیکن عقل پر حاوی نہیں ہوتے ۔ بلکہ اکثر اوقات عقل ان افعال پر حاوی ہونے کی کوشش کرتی ہے (یہ اس وقت ہوتا ہے جب عقل یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے اور یہ فیصلہ کرتی ہے کہ ان افعال میں عارضی طور پر تبدیلی پیدا کرنا انسان کی زندگی یا اس کی فلاح کے لیے ضروری ہے ۔ مثلاً سانس لینا ایک غیرارادی اور ضروری فعل ہے لیکن بعض اوقات کسی ضرورت کے لیے سانس روکنا مناسب ہوتا ہے ۔ تیز روشنی سے آنکھ جھپکتی ہے لیکن بعض اوقات آنکھ کا معائنہ کرنے کے لیے آنکھ کو ہاتھ یا کسی آلے کی مدد سے کھلا رکھا جاتا ہے ۔ کسی شدید اشتعال کی وجہ سے غصہ آنا فطری ہوتا ہے لیکن عقل اس غصے کے اظہار کو حدود میں رکھنے کی کوشش کرتی ہے ، وغیرہ وغیرہ) ۔ لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ کبھی کبھی جبلّت یا جذبات بھی نہایت کامیابی کے ساتھ عقل پر اثر انداز ہوتے ہیں ۔

مختصر یہ کہ گرد و پیش کا صحیح علم حاصل کرنا ، ماضی اور حال کے علم کی روشنی میں مستقبل کے لیے نتائج اخذ کرنا ، ذہن اور جسم کے

مختلف عوامل کو منظم کر کے ایک خاص طرزِ عمل اختیار کرنا وغیرہ وہ اہم مقاصد ہیں جو عقل کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔ عقل وہ صلاحیت ہے جو زندگی کے بیشتر افعال کو صحیح سمت عطا کر سکتی ہے اور اس کی مدد سے انسان نے کائنات میں ایک مجبور حیوان کی سطح سے ترقی کر کے ایک ایسی فعال اور مؤثر مخلوق کی حیثیت حاصل کر لی ہے جس نے تسخیر کائنات کے منازل طے کرنے شروع کر دیے ہیں۔ دوسری طرف تقریباً تمام حیوانوں پر قدرت حاصل کر لی ہے جن میں سے بعض جسمانی لحاظ سے انسان کے مقابلے میں کہیں زیادہ طاقتور ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس غیرمعمولی صلاحیت اور اس کے استعمال کے لیے بہت زیادہ قوت اور توانائی کی ضرورت تھی۔ قدرت نے اس کا انتظام بھی نہایت سلیقے سے کیا۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، فکر کی قوت یا توانائی انسانی عوامل کی ابتدائی تین منزلوں میں کم سے کم خرچ ہوتی ہے۔ مثلاً دل کی دھڑکن، آنکھ جھپکنے، بچے کے دودھ پینے وغیرہ کی منازل پر انسان کی فکری قوت بہت کم صرف ہوتی ہے۔ گویا قدرت نے فکری قوت کو کم سے کم خرچ ہونے دیا۔ مقصد یہ تھا کہ فکری قوت چوتھی منزل یعنی عقل کے لیے کام آئے۔ اور یہ اسی کفایت شعاری ہی کا فیضان ہے کہ انسان کو عقل کے لیے جب قوت یا توانائی کی ضرورت ہوئی تو اُسے فکری قوت کا بیش بہا خزانہ تقریباً معمور حالت میں مل گیا۔ اس خزانے میں سے بہت کم خرچ ہوا تھا۔ منشاے قدرت یہی معلوم ہوتا ہے کہ فکری قوت کو خرچ کرنے کا محل عقل ہی کی منزل تھی۔

انسان نے قوتِ فکر کو عقل کے لیے استعمال کیا۔ بعض انسانوں نے نسبتاً کم بعض نے زیادہ، اور قدرت کے اس عطیے اور احسان سے فیض حاصل کر کے ترقی کی۔ عقلی علوم فلسفہ، سائنس، ریاضی وغیرہ کی بنیاد عقل ہی ہے۔ انسان کی پانچ ہزار سالہ تہذیبی تاریخ کم و بیش عقل ہی کی کارفرمائی کا مظہر ہے اور انسانی نسل کی آیندہ بقا، فلاح اور ترقی کا دارو مدار بھی زیادہ تر عقل ہی پر ہے۔

لیکن انسان کی بقا، فلاح اور ترقی کے لیے قدرت نے ایک اور انتظام بھی کر دیا ہے۔ فکری قوت کا خزانہ لاکھ بیش بہا سہی لیکن بہرحال محدود ہے۔ اس کی مدد کے لیے عقل کے علاوہ ایک اور صلاحیت بھی انسان کو عطا ہوئی جو عقل سے ماورا ہے۔ اور یہ پانچویں منزل پر ہے۔

پانچویں منزل وجدان کی منزل ہے۔ وجدان کی تعریف اور وضاحت بہت مشکل ہے۔ وجدان ایک ایسا ذہنی عمل ہے جس میں انسان محسوس بھی کرتا ہے، تصور بھی کرتا ہے، ماضی اور حال کے تجربات سے استفادہ بھی کرتا ہے (عموماً لاشعوری طور پر) اور نتائج اخذ کر کے فیصلہ بھی کرتا ہے۔ لیکن اس سارے عمل میں عقل کو کم سے کم دخل ہوتا ہے۔ تاہم بعض فلسفیوں مثلاً برگساں کا نظریہ یہ ہے کہ وجدان عقل ہی کی اعلیٰ ارتقائی شکل ہے۔ اقبال نے اپنے خطبات میں کسی حد تک اس نظریے سے اتفاق کیا ہے۔ اعلیٰ ترین شکل میں یہ علم وحی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جو صرف انبیا کا حصہ ہے۔ لیکن عام انسان بھی بعض اوقات ایسے تجربات سے فیضیاب ہوتا ہے جن کی کوئی وضاحت نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً آنے والے واقعات کی پیش بینی (خواب میں یا تصور میں)، یا بعض اوقات کسی مسئلے کا حل نہایت غور و فکر اور استدلال کے باوجود سمجھ میں نہیں آتا لیکن اتفاقاً بلا کسی ارادے کے ذہن میں آ جاتا ہے۔ یا بعض غیر معمولی صلاحیتیں جو غیر معمولی انسانوں اولیا وغیرہ میں نظر آتی ہیں۔ یا ایک صلاحیت جو ہر انسان میں موجود ہوتی ہے اور کسی عقلی استدلال کی مرہونِ منت نہیں؛ یعنی نیک و بد کو سمجھنے کی وہ صلاحیت جو ضمیر کی شکل میں ہر انسان میں موجود ہے۔ انسان کا ضمیر اکثر اوقات اُسے بتا دیتا ہے کہ فلاں فعل اچھا ہے یا برا۔ یہ وہ اخلاقی قانون ہے جو کسی عقلی بحث کے بغیر ہر انسان کے ذہن میں محفوظ ہے۔ کانٹ نے اخلاقیات کی بنیاد اخلاقی قانون کے اسی احساس پر رکھی ہے۔ اس کے علاوہ عقائد کی دنیا میں خدا، حیات بعد ممات، سزا و جزا اور دین و مذہب وغیرہ کے معتقدات جو عقل و استدلال کی حدود

سے ماورا ہیں ، وجدان ہی کی مدد سے سمجھے جا سکتے ہیں ۔ اس کے علاوہ انسان کا لاشعور ایک ایسا بحرِ ناپیدا کنار ہے جس کی گہرائی اور گیرائی کا احاطہ عقل ابھی تک نہیں کر سکی ۔ اس کی کارفرمائیاں انسانی زندگی کے مختلف منازل پر اس قدر پُراسرار طریقے پر اثر انداز ہوتی ہیں کہ عقل خود حیران رہ جاتی ہے ۔ یہ انسانی فکر کی بلند ترین منزل ہے ۔ لیکن اس کے باوجود وجدانی عوامل میں بھی فکری قوت یا توانائی کم سے کم خرچ ہوتی ہے ۔ گویا یہاں بھی قدرت نے انسانی ذہن کے اس خزانے پر بار نہیں ڈالا جو زیادہ تر عقل ہی کے لیے مخصوص ہے ۔ اس نے ایسا نظامِ فکر قائم کردیا کہ بلا ارادہ یا کم سے کم ارادے اور کوشش کے ساتھ انسان کو اعلیٰ درجے کا علم اور قوتِ فیصلہ حاصل ہو جائے ۔ یہ بلاشبہ قدرت کا عظیم ترین عطیہ ہے ۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ وجدان اعلیٰ ترین شکل میں صرف چند انسانوں ہی کے حصے میں آتا ہے ۔ وحی تو خیر بالکل ہی آسمانی علم اور ہدایت ہے جو پیغمبروں کے لیے مخصوص ہے لیکن اعلیٰ درجے کا وجدان بھی مذاقِ عام نہیں ۔ اس لیے زندگی کے اہم مسائل پر غور و فکر کرنے کے لیے وجدان کی طرف اسی صورت میں رجوع کیا جا سکتا ہے جب عقل جواب دے دے ۔ پہلے عقل کی منزل آتی ہے ، اس کے بعد وجدان کی ۔ غیرمعمولی انسان صوفیا ، اولیا وغیرہ محض وجدان پر انحصار کریں تو ان کو اختیار ہے لیکن عام انسان اگر چوتھی منزل یعنی عقل کی منزل طے کیے بغیر پانچویں منزل یعنی وجدان کی منزل پر پہنچنے کی کوشش کرے گا تو بہت ممکن ہے کہ وہاں تک نہ پہنچے اور بہت نیچے گر جائے ۔ تاریخ بتاتی ہے کہ بعض قوموں کی شکست و زوال کی یہی وجہ ہوئی ۔ بعض غیر معمولی انسانوں نے وجدان کی منزل پر پہنچ کر اس کی عظمت کی مدح سرائی کی ۔ وجدان کو عقل کے مقابلے میں اعلیٰ اور افضل قرار دیا ہے جو اپنی جگہ صحیح تھا ۔ لیکن عوام الناس یہ سمجھے کہ اگر وجدان عقل سے افضل ہے تو پھر وجدان ہی کی طرف رجوع کیا

جائے ۔ عقل (یعنی عقلی علوم سائنس، فلسفہ ، ریاضی وغیرہ) کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ یعنی انھوں نے چوتھی منزل طے کیے بغیر پانچویں منزل پر پہنچنے کی کوشش کی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ قومیں بہت بلندی پر پہنچ کر گریں اور ایسی گریں کہ آج تک نہ اُٹھیں ۔

لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ وجدان کی بعض صورتوں ــ دین ، مذہب ، اخلاق وغیرہ ــ نے انسانیت پر بے پایاں احسان کیے ہیں ۔ قدرت کے اس عطیے نے انسان کی اُس وقت رہنمائی کی جب وہ عقلی ترقی کے ابتدائی منازل میں تھا ۔ انسان دین و مذہب میں وحی کی ہدایت سے فیضیاب ہوا اور ترقی کرتا رہا ۔ پھر ایک وقت ایسا آیا جب دین کے ماننے والوں کو بتایا گیا کہ اب آیندہ کوئی پیغمبر نہیں آئے گا ۔ یعنی وحی کے ذریعے ہدایت کا سلسلہ ختم ہو گیا ۔ صاحبِ وحی کا حکم ابد تک کے لیے ہے لیکن کوئی تازہ وحی نہیں آئے گی ۔ اس لیے پیغمبر کے احکام پر عمل کرو اور عقل سے بھی رہنمائی حاصل کرو ۔ اسلام کا فکری اور تہذیبی انقلاب اسی ہدایت کی روشنی میں ظہور پذیر ہوا ۔

فکرِ انسانی کے مدارج کا اندازہ کرنے کے لیے ہم نے ان پانچ منازل کا تعین کیا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ منزلیں کہیں جسمانی طور پر موجود ہیں ، یا یہ کہ انسانی فکر کو اس طرح مختلف خانوں یا درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ مقصد محض یہ تھا کہ فکر انسانی کے چند اہم پہلو اجاگر کیے جائیں ۔ یہ بتایا جائے کہ حیوانات اور انسان کی فکر میں کیا فرق ہے یا ہونا چاہیے اور وہ کون سے عناصر ہیں جو انسان کی فکر کو حیوان کی فکر سے ممیّز کرتے ہیں ۔ مختصر طور پر کہا جا سکتا ہے کہ پہلی تین منازل کا فکر و عمل (یعنی دل کی دھڑکن ، آنکھ جھپکنا ، بچے کا دودھ پینا اور بیشتر وہ عوامل جن کا تعلق زیادہ تر جبلت اور جذبات سے ہے) انسان اور حیوان دونوں میں کم و بیش مشترک ہے ۔ حیوانات میں بھی جسمانی افعال ، اضطراری افعال ، جبلی افعال اور جذباتی افعال تقریباً انسانوں ہی کی طرح پائے جاتے ہیں ۔ صرف چوتھی

منزل یعنی عقل کی منزل سے انسانوں اور حیوانوں میں فرق بہت نمایاں ہو جاتا ہے ۔ اسی منزل میں غور و فکر کی سب سے زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور اسی منزل میں قوتِ فکر کا خزانہ زیادہ صرف ہوتا ہے اس لیے قرینِ انصاف یہی تھا کہ جس جگہ قدرت نے قوتِ فکر کا سرمایہ زیادہ سے زیادہ صرف کیا ہو اس سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے ۔ چنانچہ یہی ہوا ۔ انسان کی بقا ، فلاح اور ترقی کے لیے زیادہ تر عقل ہی کا سرمایہ استعمال ہوا ۔ وجدان اور وحی کا مقام علیحدہ ہے ۔ اس منزل پر تو زیادہ تر قدرت کی مدد شامل تھی اور اسی لیے انسان کی تہذیبی تاریخ میں دین و مذہب نے انسانیت پر جو احسان کیے ان کا مقابلہ کوئی عقلی کاوش (فلسفہ ، سائنس وغیرہ) نہیں کر سکتی ۔ لیکن منشائے قدرت یہی معلوم ہوتا ہے کہ انسان فیضانِ ایزدی کے علاوہ عقل کے ذریعے (جو خود قدرت ہی کا عطیہ ہے) اپنی بقا ، فلاح اور ترقی کا سامان کرے اور اپنی حالت کو خود بہتر بنائے ۔ اگر قوم خود اپنی حالت بہتر نہیں بنائے گی اور ترقی نہیں کرے گی تو قدرت اس کی مدد نہیں کرے گی ۔ قرآن حکیم میں بھی یہی ارشاد ہوا ہے جس کا حوالہ ہم بار بار اس کتاب میں دے چکے ہیں ۔

یہاں یہ حقیقت بھی قابلِ غور ہے کہ قدرت نے انسان کی بقا ، فلاح اور ترقی کا سامان بنیادی طور پر خود ہی کیا ہے ۔ چنانچہ فکر کی پانچ منزلوں میں سے چار منزلوں (بشمول وجدان کی منزل) میں انسان کے ارادے اور عقل کو کم سے کم دخل ہے ۔ لیکن انسان کو یہ بنیادی صلاحیتیں دینے کے بعد اسے آزاد کر دیا گیا کہ وہ انفرادی طور پر اپنی حالت کو سنوارنے یا بگاڑنے اور اجتماعی طور پر اپنی قوم کے عروج و زوال کا بڑی حد تک خود ذمہ دار ہے ۔ اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے اسے عقل عطا کی گئی ہے جو فکر کی عمارت میں ایک اہم منزل کی حیثیت رکھتی ہے ۔

ابھی تک ہم نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قوموں کی شکست و زوال کے جو اسباب عموماً بیان کیے جاتے ہیں وہ دراصل نتیجہ

ہیں مختلف افکار کا جو انسانی ذہن میں پیدا ہوتے ہیں ۔ اس کے بعد ہم نے مختصراً جائزہ لیا کہ انسانی فکر کی نوعیت کیا ہوتی ہے ۔ انسان کے تمام افعال میں فکر کا عنصر موجود ہوتا ہے ، کہیں زیادہ کہیں کم ، حتٰی کہ ایسے افعال بھی جن میں بظاہر فکر کا داخل نہیں ہوتا ، مثلاً دل کی دھڑکن یا آنکھ کا جھپکنا وغیرہ ، دراصل فکر ہی کے مظاہر ہیں ۔ یعنی ذہن کام کرتا رہتا ہے ، انسان کو اس کا احساس ہو یا نہ ہو ۔ لیکن ذہن اپنا کام کرنا چھوڑ دیتا ہے تو ہر عمل رک جاتا ہے ۔ اگر گردن توڑ کر ذہن کے اعصابی نظام کا سلسلہ ختم کر دیا جائے تو نہ دل کی دھڑکن باقی رہے گی نہ آنکھ کی جھپک ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذہنی فعل یعنی فکر مقدم ہے اور جسمانی فعل موخر ۔ فکر سبب ہے اور عمل اس کا نتیجہ ۔ فکر کے بغیر عمل پیدا ہی نہیں ہو سکتا ۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ انسانی زندگی میں فکر کس انداز سے عمل پر اثر انداز ہوتا ہے ۔ ہم زیادہ تر تیسری چوتھی اور کچھ حد تک پانچویں منزل کا ذکر کریں گے کیونکہ انسانی زندگی کی سمت متعین کرنے میں یا قوموں کی تاریخ کا رخ متعین کرنے میں زیادہ تر جذبات ، عقل اور وجدان کو دخل ہوتا ہے ۔ ان میں سے پانچویں منزل یعنی وجدان و وحی اور دین و مذہب وغیرہ کے بارے میں ہم اس سے پہلے اظہار خیال کر چکے ہیں اور ان کی اہمیت مسلّم ہے ۔ زیادہ بحث جذبات اور عقل کے بارے میں ہوگی ، کیونکہ انسان اور قومیں جذبات اور عقل کے غلط استعمال ہی کی وجہ سے ٹھوکریں کھاتی ہیں ۔ ان دو فکری عوامل کے بارے میں کسی حد تک مفصل تجزیہ کرنا ضروری ہے ۔

جذبات اور عقل :

انسان کے بیشتر افعال یا جذباتی فکر کا نتیجہ ہوتے ہیں یا عقلی فکر کا ۔ یا زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ انسان کے بعض افعال میں جذبات کا عنصر زیادہ ہوتا ہے ، عقل کا کم اور بعض میں عقل کا زیادہ اور جذبات کا کم ۔

ہم آسانی کے لیے پہلی قسم کے افعال کو جذباتی افعال کہیں گے ، دوسری قسم کے افعال کو عقلی افعال ۔ مثلاً کسی شخص کے اشتعال دلانے کی وجہ سے اسے قتل کر دینا جذباتی فعل ہے اور پولیس کو اطلاع کر دینا عقلی فعل ۔

اسی طرح زندگی کے بعض عوامل سے جذبات کو تسکین حاصل ہوتی ہے ، بعض سے عقل کو : مثلاً موسیقی ، شاعری ، مصوری اور دیگر فنون لطیفہ جذبات ہی کی تخلیق ہوتے ہیں اور جذبات کی تسکین کا سامان کرتے ہیں ۔ فلسفہ ، سائنس ، ریاضی اور دیگر علوم عقل سے پیدا ہوتے ہیں اور عقل کو تسکین دیتے ہیں ۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ایک صحت مند انسان کے لیے جذبات اور عقل دونوں کا صحیح امتزاج ضروری ہے ۔ یعنی اس کے جذباتی افعال اور عقلی افعال میں ایک تناسب کی ضرورت ہے ۔ اگر جذباتی افعال ضرورت سے زیادہ ہوں تو زندگی کا توازن بگڑ جائے گا ۔ اگر عقلی افعال اعتدال سے زیادہ ہوں اور انسان جذبات سے عاری ہو جائے تو اس کے نتیجے میں بھی انسان ایک مشین ہو کر رہ جائے گا اور صحت مند زندگی کا توازن برقرار نہیں رہے گا ۔ آخرکار زندگی عناصر میں ظہورِ ترتیب ہی کا نتیجہ تو ہے ۔ موت ان اجزا کے پریشان ہونے کا نام ہی تو ہے ۔ یہی تناسب انسان اور قوموں کی زندگی کا اہم اصول ہے اور اس تناسب کے قائم نہ رہنے کی وجہ سے فرد ، جماعت اور قوم کی زندگی تباہ ہو جاتی ہے بلکہ اکثر اوقات یہی عدمِ تناسب فرد یا قوم کی موت کا باعث ہوتا ہے ۔

جذباتی فیصلے :

کسی قوم کے عروج و زوال کے اسباب کا بہت زیادہ دار و مدار ان اہم فیصلوں پر ہوتا ہے جو وقتاً فوقتاً کیے جاتے ہیں ۔ ان میں سے بعض فیصلے عقلی طرزِ فکر پر مبنی ہوتے ہیں ، بعض غیر عقلی اور بعض جذباتی اندازِ فکر کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ ہم سب سے پہلے جذباتی فیصلوں کی مثال پیش کریں گے ۔ جذبات کی دنیا میں دو عناصر بہت اہم ہیں ۔ ایک مثبت

ایک منفی - چنانچہ خوشی اور تکلیف ، محبت اور نفرت ، رغبت اور غصہ وغیرہ جذبات کے اظہار کی مختلف شکلیں ہیں - جذباتی انفعال میں کسی فرد ، کسی گروہ ، کسی قوم ، کسی شے ، کسی تصور ، کسی خیال ، کسی نظریے ، کسی طرزِ فکر یا کسی بھی معروض (Object) سے محبت یا نفرت ہو جاتی ہے - محبت اور نفرت بالکل فطری جذبات ہیں جن کی حیثیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا - لیکن مثل مشہور ہے کہ محبت اندھی ہوتی ہے - حقیقت یہ ہے کہ محبت ہی نہیں نفرت بھی اندھی ہوتی ہے - بعض اوقات قومیں کسی کی محبت ہی میں نہیں ، نفرت میں بھی اندھی ہو جاتی ہیں - اندھا ہونے کا مقام اس وقت آتا ہے جب محبت یا نفرت کی شدت تناسب سے بڑھ جاتی ہے - ایک تناسب کی حد تک محبت اور نفرت دونوں فطری جذبات ہیں اور نقصان دہ نہیں ہوتے لیکن تناسب سے آگے بڑھ کر محبت اور نفرت دونوں خطرناک ہو سکتے ہیں -

اندھی محبت :

مثلاً کوئی قوم ایک لیڈر سے محبت کرتی ہے - اس کے احکام پر عمل کرتی ہے - یہ تناسب کی حد تک صحیح ہوگا - لیکن لیڈر بھی انسان ہوتے ہیں - ان کے بعض خیالات اور فیصلے غلط بھی ہو سکتے ہیں - اگر مناسب غور و فکر کے بعد کوئی فیصلہ یا عمل غلط نظر آئے تو لیڈر سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور اسے سمجھایا جا سکتا ہے - لیکن اگر لیڈر سے اندھی محبت ہو جائے تو پھر اس کے ارشادات پر غور و فکر نہیں کیا جاتا ، اس سے اظہارِ اختلاف نہیں کیا جاتا جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لیڈر کو معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے فیصلے کے کیا نتائج ہو سکتے ہیں - تاریخ میں متعدد بار ایسا ہوا کہ کسی قوم کو نہایت صاحبِ بصیرت لیڈر مل گیا - اس نے قوم کے دل جیت لیے - لوگوں کو اس سے محبت ہوئی پھر وہ محبت اندھی ہوگئی - لوگوں نے اس کے فیصلوں پر غور و فکر کرنا چھوڑ دیا - لیڈر انسان تھا اس لیے اس سے غلطیاں ہوئیں - اسے قوم کے اہلِ فکر افراد کی

رائے سے مدد نہ ملی کیونکہ اہلِ فکر افراد بھی محبت میں اندھے ہو گئے تھے۔ چنانچہ قوم نے غلط فیصلے کیے (یہ فیصلے دراصل لیڈر ہی کے فیصلے تھے) اور اس طرح جذباتی طرزِ فکر کی وجہ سے قوم پریشانی اور تباہی کا شکار ہوئی۔ اس تباہی کی ذمہ داری پوری قوم اور خصوصاً اس کے اہلِ فکر افراد پر تھی۔

(یہاں ایک صراحت ضروری ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ قوم کے اہلِ فکر افراد نے غور و فکر کے بعد لیڈر کو خلوص کے ساتھ اپنی رائے سے آگاہ کیا یا کرنا چاہا لیکن لیڈر نے اسے یا تو اظہارِ رائے کا موقع نہ دیا یا اسے قبول نہ کیا۔ ایسی صورت میں اگر غلط فیصلے ہوئے اور قوم تباہ ہوئی تو اس کی ذمہ داری لیڈر پر ہوگی۔ قوم اور اس کے اہلِ فکر افراد پر نہیں)۔

اندھی نفرت :

اندھی محبت کی طرح اندھی نفرت کے نتائج بھی تباہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ تاریخ میں ایسا بھی ہوا ہے کہ قوم اپنے لیڈر سے خفا ہو گئی (خفگی کے وجوہ غلط ہوں یا صحیح یہ علیحدہ مسئلہ ہے)۔ خفگی نفرت میں تبدیل ہوئی اور پھر نفرت اندھی ہو گئی۔ اب قوم کو لیڈر کی ذات سے نفرت ہوئی اور ہر اس شے سے نفرت ہو گئی جو کسی طرح اس کی ذات سے متعلق تھی۔ لیڈر انسان تھا، غالباً بہت بُرا انسان لیکن ایک بہت بُرے انسان میں کچھ اچھائیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ اس کے ۹۹ فی صد خیالات اور فیصلے غلط ہوں لیکن ایک فی صد صحیح بھی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ عقل کا تقاضا یہ تھا کہ جذبات سے ہٹ کر اس کے نظریات پر غور و فکر کیا جاتا اور کم از کم ان ایک فی صد خیالات سے اتفاق کر لیا جاتا جو صحیح تھے۔ لیکن چونکہ لیڈر سے اندھی نفرت ہو گئی تھی اس لیے اس کے نظریات پر غور و فکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ چنانچہ بعض نہایت مفید فیصلوں پر اس لیے عمل نہ ہو سکا کہ وہ اس معتوب لیڈر نے کیے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قوم نے جذبات سے مغلوب ہو کر نہ

صرف لیڈر کو ختم کر دیا بلکہ ان مفید فیصلوں کو بھی نفرت کا نشانہ بنایا جو اس لیڈر سے منسوب تھے ، اور اس طرح قوم بعض صحیح اور بر موقع اقدامات نہ کرنے کی وجہ سے شکست و زوال سے دوچار ہوئی۔

تاریخ میں مذکورہ بالا دونوں قسم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں لیکن یہ وہ واقعات ہیں جب کوئی قوم عمومی طور پر ایک لیڈر کی اندھی محبت یا اندھی نفرت میں گرفتار ہوئی اور اس کے نتیجے میں غلط راستے پر چل نکلی - لیکن ان کے علاوہ ایسی مثالیں بھی ہیں کہ قوم میں ایک فرد کے بارے میں دو قسم کے جذبات اُبھرے - قوم کے ایک طبقے نے اس فرد سے اندھی محبت کی اور ایک نے اندھی نفرت - اس سے ایک قوم کے اندر محاذ آرائی شروع ہو گئی جس کے نتائج مذکورہ بالا دونوں مثالوں سے کہیں زیادہ تباہ کن ثابت ہوئے - اگر کوئی قوم کسی فرد سے اندھی محبت یا اندھی نفرت کرنے پر متحد ہو جائے تو اس کے نتائج بھی افسوس ناک ہوں گے ، لیکن اگر کسی قوم کے افراد اندھی محبت اور اندھی نفرت کرنے پر دو طبقوں میں تقسیم ہو جائیں تو پھر اس قوم میں انتشار اور شکست و زوال تقریباً یقینی ہو جاتا ہے -

ہم نے جذباتی فیصلوں کی جو مثالیں پیش کیں ان سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ فیصلے اس لیے غلط تھے کہ ان میں جذبات کا دخل تھا بلکہ یہ اس لیے تباہ کن ثابت ہوئے کہ ان میں جذبات کا تناسب حد سے بڑھ گیا تھا - اصل مسئلہ صحیح تناسب کا ہے - کوئی جذبہ یا احساس بذاتِ خود غلط یا صحیح نہیں ہوتا - بعض جذباتی فیصلے بھی صحیح ہو سکتے ہیں - لیکن بغیر غور و فکر کے جذباتی فیصلے کرنا خصوصاً اہم فیصلے کرنا ایک خطرہ ہے جسے دور اندیش قومیں مول نہیں لیتیں -

غیر عقلی فیصلے :

اب ہم غیر عقلی فیصلوں کا ذکر کریں گے - یہ وہ فیصلے ہیں جو کسی شدید جذبے (محبت ، نفرت ، غصے وغیرہ) کا نتیجہ نہیں ہوتے - ان

میں کسی حد تک جذبات کو دخل ہوتا ہے اور کسی حد تک عقل کو ، لیکن زیادہ جھکاؤ کسی جذبے کی طرف ہی ہوتا ہے ۔

پہلی مثال ان فیصلوں کی ہے جن میں کسی نہ کسی شکل میں ہمارا تعصب کارفرما ہوتا ہے ۔ تعصب کی شدید شکل تو اندھی نفرت کی شکل میں نمایاں ہوتی ہے لیکن ہمارے روزمرہ کے افعال میں نہایت غیر محسوس طریقے پر اور نہایت خاموشی سے تعصبات ہمارے فیصلوں پر اثرانداز ہوتے رہتے ہیں ۔ یہ ایک فطری امر ہے کہ انسان کو اپنی ذات سے محبت ہوتی ہے ، اور اُن سب افراد اور اشیا سے بھی جو اپنی ذات سے متعلق ہوں یا متفق ہوں ۔ اس لیے ہم سینکڑوں فیصلے ایسے کرتے چلے جاتے ہیں جنھیں ہم ''عقلی'' اور ''معروضی'' (Objective) تصوّر کرتے ہیں لیکن دراصل وہ ہماری کسی پسند یا ناپسند کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ ان فیصلوں کی مثالیں دینا ضروری نہیں ۔ ذرا سے غور و فکر سے ہم میں سے ہر فرد ایسی مثالیں دے سکتا ہے ۔ ہم چند ایسی مثالیں دیں گے جن کا تعلق قوموں کی تاریخ کے اہم واقعات یا حالات سے ہے ۔

تعصّب کی مثالیں :

ایک مثال تو یہ ہے کہ جس طرح انسان کو اپنی ذات سے محبت ہوتی ہے اسی طرح قوم کو بھی اپنی ''شخصیت'' سے محبت ہوتی ہے ۔ یعنی اپنے ماضی اور حال سے محبت ہوتی ہے اور اپنے مستقبل کے بارے میں خوش آیند توقعات ہوتی ہیں ۔ یہاں تک صورت حال فطری بھی ہے اور مناسب بھی ، لیکن بعض اوقات یہ محبت بھی اندھی ہو جاتی ہے ۔ انسان سمجھتا ہے کہ اس نے جو کچھ کیا وہ صحیح تھا ۔ قوم سمجھتی ہے کہ اس نے ماضی میں جو کچھ کیا وہ صحیح تھا ۔ ہمارے ماضی کا ہر دور شان دار تھا ۔ ہمارے اسلاف نے کبھی غلطی نہیں کی ۔ ہم دنیا کی افضل ترین

قوم ہیں وغیرہ ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قوم کی قوتِ فیصلہ[1] ناقص ہو جاتی ہے ۔ اسے یہ احساس نہیں ہوتا کہ ماضی میں غلطیاں بھی ہوئی ہیں جن سے سبق لینا ضروری ہے ۔ اسے یہ خیال نہیں ہوتا کہ کوئی قوم ازل سے ابد تک دنیا میں افضل ترین قوم نہیں رہی ۔ (کسی زمانے میں یہودیوں اور جرمنوں کو اپنے بارے میں یہ خیال تھا جو غلط ثابت ہوا)۔ حتٰی کہ اگر قوم پسماندہ ہے تو اسے اپنی پسماندگی کا احساس نہیں ہوتا، بلکہ وہ مختلف دلائل سے خود کو اور دوسری قوموں کو سمجھاتی ہے کہ وہ اُن سے بہتر ہے ۔ اس قوم کے افراد اپنی قوم کی ناکامیوں اور نارسائیوں پر تنقید نہیں کرتے بلکہ دوسری قوموں میں عیب نکالنے میں زیادہ دلچسپی لیتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اپنی کوتاہیوں پر تنقید زیادہ ضروری ہے تاکہ ان کی اصلاح ہو سکے ۔ دوسروں پر تنقید ضروری نہیں کیونکہ اُن کی اصلاح ہماری ذمہ داری نہیں ہے ۔

صاحبِ بصیرت قوموں کے دانش ور اکثر اپنی قوم کا تنقیدی جائزہ پیش کرتے رہتے ہیں ۔ مسلمانوں میں ابنِ خلدون کا ''مقدمہ'' خود تنقیدی کا شاہکار ہے ۔ اس نے مسلمانوں کے ماضی کی تعریف بھی کی ہے اور بعض غلطیوں اور غلط رجحانات اور ان کے نتائج پر اظہارِ افسوس بھی کیا ہے ۔ اٹھارویں صدی میں ایڈورڈ گبن نے اپنی کتاب ''زوالِ مملکتِ روما'' میں رومن قوم کی بے راہ روی اور غلط طرزِ فکر و عمل کا نقشہ کھینچا ہے جس کی مثال نہیں ملتی ۔ بیسویں صدی میں شپنگلر نے ''مغرب کا انحطاط'' نامی کتاب میں اقوامِ مغرب کی کوتاہیوں پر تنقید کی ہے ۔ ان کے علاوہ برطانیہ ، امریکہ اور دیگر ممالک میں بھی متعدد کتابیں شائع ہوئی ہیں جن

۱- ہم یہاں لفظ فیصلہ (Judgement) کو وسیع معنی میں استعمال کر رہے ہیں۔ فیصلہ مستقبل کے بارے ہی میں نہیں ، ماضی کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے ۔ مثلاً قوم نے آج سے دو ہزار سال قبل صحیح طرزِ عمل اختیار کیا یا غلط ، اس پر ہم آج بھی فیصلہ دے سکتے ہیں ۔

میں معاشرے پر نہایت بے رحمی سے تنقید کی گئی ہے - یہ تنقید ان قوموں کو اپنی حالت بہتر بنانے میں مدد دے گی - جس قوم کے دانش ور خود اپنی قوم پر تنقید نہیں کرتے اور دوسری قوموں کی خود تنقیدی کو ان کے زوال کا پیش خیمہ سمجھتے ہیں وہ غالباً اپنی قوم کی کوئی زیادہ خدمت انجام نہیں دیتے -

تعصّب کی ایک شکل تو وہ ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے ، یعنی خود اپنی ذات یا قوم پر تنقید کرنا - دوسری شکل یہ ہے کہ آن افراد یا قوموں کو تنقید کا نشانہ بنانا جو ہمیں پسند نہ ہوں - یہاں بھی وہی محبت اور نفرت والا اصول کارفرما ہوتا ہے - بعض اوقات ہم کسی قوم کی تہذیب سے سخت نفرت کرتے ہیں - اس کی ترقی کو تسلیم نہیں کرتے - اس کی اچھائیوں کی تعریف نہیں کرتے - غرض اس قوم کے ماضی ، حال اور مستقبل کے ہر پہلو پر لعنت بھیجتے ہیں لیکن پھر اسی قوم سے امداد بھی طلب کرتے ہیں - اس کے علم و فضل کو بے راہ روی قرار دیتے ہیں لیکن جب موقع ملتا ہے اپنی اولاد کو اعلیٰ تعلیم کے لیے اسی قوم کے پاس بھیج دیتے ہیں - یہ طرزِ فکر و عمل کس حد تک صحیح ہے ، غالباً اس پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں -

تعصّب یا عصبیّت بذاتِ خود بری چیز نہیں - ابنِ خلدون نے قومی سالمیت کی بنیاد عصبیّت ہی کو قرار دیا ہے - لیکن عصبیّت یا تعصّب جب اندھا ہو جاتا ہے تو خطرناک ہو جاتا ہے - اور یہ اندھا اُس وقت ہوتا ہے جب اپنی ذات اور اپنی قوم کے عیوب دکھائی نہیں دیتے اور دوسرے فرد یا قوم کے محاسن نظر نہیں آتے - تعصّب کی پیدا کی ہوئی کور چشمی سے قوموں کو بڑے بڑے نقصان اٹھانا پڑتے ہیں - کسی قوم ، کسی گروہ ، کسی فرقے ، کسی مکتبِ فکر ، کسی صوبے ، کسی علاقے ، کسی شہر ، کسی رنگ ، کسی نسل غرض انسان کی کسی ظاہری اور عموماً

اتفاقی گروہ بندی[1] کو تعصّب کا نشانہ بنا دیا جاتا ہے - ہر فرد اس تعصّب کا شکار ہوتا ہے اور ستم ظریفی یہ ہوتی ہے کہ اکثر اوقات فیصلہ کرنے والوں کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ اس فیصلے میں اندھی عصبیت کو دخل ہے - اس طرح نہایت اہم اور عظیم فیصلے ہو جاتے ہیں اور قومیں متصادم ہو جاتی ہیں -

تعصّب وسیع تر معنوں میں ہمارے بیشتر افکار میں کارفرما ہوتا ہے اور ہمیں اس کا احساس تک نہیں ہوتا - بلکہ ماہرینِ نفسیات کا خیال ہے کہ فکر کو تعصّب سے بالکل پاک کر کے فیصلہ کرنا بہت مشکل کام ہے - ہم روزمرہ کی زندگی میں ہزاروں فیصلے ایسے کرتے ہیں جن میں غیر محسوس طریقے پر تعصّب کا ہلکا سا اثر ہوتا ہے - وجہ یہ ہے کہ ہم میں سے ہر فرد کی زندگی کا ایک پس منظر ہوتا ہے - ہم ایک شہر ، صوبے ، ملک ، مذہب ، خاندان اور ایک ماحول میں پیدا ہو کر پروان چڑھتے ہیں - یہ سب اثرات ہمارے فکر پر انداز ہوتے ہیں ، لہٰذا تعصّب سے مکمل طور پر تو مفر نہیں ، لیکن ہر فرد اور قوم کو اہم فیصلے کرتے وقت حقائق کو پیش نظر رکھ کر تعصّب سے بچنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کرنی چاہیے ، ورنہ فیصلے غلط ہوں گے اور ان کے نتائج نقصان دہ ہوں گے -

غیر عقلی فیصلوں کی دوسری مثال وہ فیصلے ہیں جو حقائق کے غلط تجزیے سے کیے جاتے ہیں - اس کی کئی شکلیں ہو سکتی ہیں - اہم فیصلوں کے لیے متعدد حقائق کے تجزیے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن بعض اوقات ہم تمام حقائق تک پہنچنے کی زحمت نہیں کرتے ، یا متعدد حقائق میں سے صرف ان حقائق کو چن لیتے ہیں جو ہمیں اچھے معلوم ہوں - دوسرے

۱- ''اتفاقی گروہ بندی'' اس لیے کہ اکثر اوقات کوئی فرد کسی قوم ، فرقے اور علاقے میں اس لیے نہیں ہوتا کہ اسے اس نے خود منتخب کیا ہوتا ہے ، بلکہ اس لیے کہ وہ وہاں پیدا ہوا ہوتا ہے یا اتفاقاتِ زمانہ سے اس معاشرے میں داخل ہوتا ہے اور پھر یہ ''تہمت'' عمر بھر اس کا پیچھا نہیں چھوڑتی -

الفاظ میں ہم فیصلہ پہلے کر لیتے ہیں اور حقائق بعد میں تلاش کرتے ہیں اور ان حقائق کا انتخاب کر لیتے ہیں جو ہمارے پہلے سے کیے ہوئے فیصلے کی تائید میں ہوں ۔ مثلاً تاریخ ایسے واقعات سے بھری پڑی ہے کہ پہلے ایک طاقت ور قوم کے ارباب حل و عقد نے طے کر لیا کہ فلاں ملک کو فتح کرنا ہے ۔ پھر اس کے بعد اس ملک یا قوم کی خامیاں اور برائیاں دریافت کیں اور اعلان کیا کہ چونکہ اس ملک کے لوگ غلط راستے پر ہیں ، وہاں بد امنی ہے ، فتنہ و فساد برپا ہے اس لیے ہمارا فرض ہے کہ ہم اس ملک میں امن قائم کریں اور اس کے لیے اس ملک پر حملہ کریں ۔ چنانچہ ملک پر حملہ کرنے کا فیصلہ کیا گیا اور فوجی کامیابی حاصل کر لی گئی ۔ قدیم تاریخ روما میں بیشتر فتوحات اسی قسم کے فیصلوں کی بنا پر ہوئیں ۔ اخلاقی طور پر یہ فیصلے جائز تھے یا نہیں ، یہ ایک علیحدہ مسئلہ ہے ، لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ ایسی فتوحات جو محض فوجی طاقت کی بنا پر کی جائیں ، زیادہ دیرپا ثابت نہیں ہوتیں ۔ فاتح قوم کے مسائل بڑھ جاتے ہیں ، کم نہیں ہوتے ۔

الفاظ کے حسن کا فریب :

حقائق کا غلط تجزیہ اور بھی کئی غیر عقلی فیصلوں کا موجب ہو سکتا ہے ۔ بعض اوقات ایسے عوامل سامنے آتے ہیں جو حقیقت نظر آتے ہیں لیکن دراصل حقیقت نہیں ہوتے ۔ حقیقت کچھ اور ہوتی ہے ۔ اس قسم کی غلط بینی اور غلط اندیشی کی متعدد مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں ۔ ہم صرف ایک مثال پیش کریں گے ۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی تجویز یا نظریے کی تائید نہایت خوب صورت الفاظ میں پیش کی جاتی ہے ۔ الفاظ اور اندازِ بیان اس قدر حسین اور موثر ہوتا ہے کہ بات دل میں اتر جاتی ہے ۔ عموماً جذبات کو بھڑکانے کے لیے مختلف طریقے اور حربے استعمال کیے جاتے ہیں ۔ نہایت دل آویز اور اثر انگیز نعرے (Slogans) وضع کیے جاتے ہیں اور بے دریغ استعمال کیے جاتے ہیں ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان یا

بعض اوقات پوری قوم ان الفاظ ، ان نعروں اور اس حسنِ بلاغت و خطابت سے اس قدر مسحور ہو جاتی ہے کہ عقل کا دامن چھوٹ جاتا ہے۔ حقیقت اول تو سامنے ہی نہیں آ پاتی اور اگر آتی ہے تو جذباتی نعروں کے ہنگاموں میں گم ہو جاتی ہے ۔ اس فضا میں قوم بعض اوقات نہایت اہم فیصلے کر لیتی ہے اور ان غیر عقلی فیصلوں کا خمیازہ نسلوں تک بھگتنا پڑتا ہے ۔ اس لیے قدیم زمانے میں خصوصاً اہلِ روما کی تہذیب میں بلاغت اور خطابت کو بہت اہمیت حاصل تھی ۔ لیکن آہستہ آہستہ صاحبِ بصیرت قوموں نے اندازہ لگا لیا کہ بلاغت اور خطابت صرف سننے اور لطف لینے کی چیز ہے لہٰذا اسے اہم فیصلوں پر اثرانداز نہیں ہونا چاہیے ۔ چنانچہ دور جدید میں ترقی یافتہ قوموں کے افراد اہم مسائل پر بحث کرتے وقت احتیاط برتتے ہیں کہ حقیقت پسندانہ دلائل پیش کیے جائیں اور ادب ، بلاغت ، خطابت وغیرہ کا سہارا نہ لیا جائے ۔ کیونکہ اس انداز سے ایک جوشیلی تقریر تو کی جا سکتی ہے ، ایک خوب صورت شعر تو کہا جا سکتا ہے لیکن قوم کے مستقبل کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔

شکست سے متعلق غلط مفروضات :

غیر عقلی فیصلوں کی ایک اور قسم وہ ہے جہاں کوئی قوم اپنی شکست و زوال کے بعد اس کے اسباب پر غور کرتی ہے اور پھر اُن کے بارے میں نہایت غیر دانشمندانہ "فیصلے" صادر کرتی ہے ۔ مثلاً قوم کے اہلِ فکر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ زوال قوم کی کسی کوتاہی کی وجہ سے آیا ، بلکہ اس کا الزام کسی دوسری قوم یا بیرونی طاقت پر لگا دیا جاتا ہے ۔ بعض اوقات کسی "سازش" کا افسانہ تراش لیا جاتا ہے اور کبھی قوم کے ہی کسی فرد کو قربانی کا بکرا بنا کر "غدار" قرار دیا جاتا ہے اور شکست و زوال کی ساری ذمہ داری ایک فرد (بعض اوقات ایک نہایت معمولی انسان) پر ڈال دی جاتی ہے ۔ یہ حقیقت کا تجزیہ کرنے کا انداز نہیں ، حقیقت سے فرار کی شکل ہے ۔ عموماً کسی قوم کی شکست و زوال

کے اسباب نہایت دور رس اور پیچیدہ ہوتے ہیں ۔ ان میں سیاسی ، معاشی اور اخلاقی عوامل اور ان سب کی تہ میں فکری عوامل کارفرما ہوتے ہیں جن کی وجہ سے قومیں بنتی اور بگڑتی ہیں ۔ یہ حوادث ایک دن یا ایک سال میں پیش نہیں آ جاتے ۔ قوموں کے بننے اور بگڑنے میں سال ہا سال لگ جاتے ہیں ۔ اس لیے اس کی ذمہ داری کسی ایک واقعے ، کسی ایک (بیرونی) طاقت یا کسی ایک اندرونی فرد پر نہیں ڈالی جا سکتی ۔ کوئی بیرونی طاقت کسی قوم پر حملہ کر کے اس پر مکمل غلبہ پانے میں اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتی جب تک وہ قوم خود کمزور نہ ہو گئی ہو ۔ تاریخ کے مطالعے سے اکثر نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ فلاں قوم نے فلاں قوم پر حملہ کیا جس کی وجہ سے وہ تباہ ہو گئی ، لیکن غور سے دیکھا جائے تو قوم کی تباہی کی ذمہ داری فاتح قوم کے مقابلے میں مفتوح قوم پر زیادہ عائد ہوتی ہے ۔ بقول اقبال :

ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

اسی طرح اگر یہ صحیح بھی ہو کہ کسی فرد نے اپنی قوم سے غداری کی ، تب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ قوم میں ایسا غدار کیوں پیدا ہوا ؟ وہ کیا عوامل تھے جنھوں نے ایسے فرد کو اُبھرنے کا موقع دیا ؟ کہیں وہ ''غدار'' اُن لوگوں میں سے تو نہیں تھا جو اس قوم کے چند ظالم حاکموں کے ہاتھوں اذیتیں اُٹھا چکے تھے ؟ اگر ایسا نہیں تھا اور وہ فرد کسی دوسری قوم کے ہاتھوں بِک گیا تب بھی قوم اس الزام سے بری نہیں ہو سکتی کہ اسے بکنے کا موقع کیوں فراہم کیا گیا ۔ شکست و زوال کی ذمہ داری ہر صورت میں قوم کے اربابِ حل و عقد کو قبول کرنا ہوگی اور اس اقبالِ جرم کے بعد ہی قوم اپنا صحیح تجزیہ کر سکے گی ۔ زندہ قومیں ناکامیاں برداشت کرنے کے بعد اپنا جائزہ لیتی ہیں ۔ جنگوں میں شکست کے بعد طویل مباحث ہوتے ہیں ۔ رپورٹیں لکھی جاتی ہیں ۔ ناکامی کے اصل وجوہات کا تجزیہ کیا جاتا ہے ۔ خود اپنی قوم میں خامیاں تلاش کی جاتی ہیں ۔ دوسری قوموں پر الزام لگانا بے معنی ہوتا

بعض اوقات پوری قوم ان الفاظ ، ان نعروں اور اس حسنِ بلاغت و خطابت سے اس قدر مسحور ہو جاتی ہے کہ عقل کا دامن چھوٹ جاتا ہے۔ حقیقت اول تو سامنے ہی نہیں آ پاتی اور اگر آتی ہے تو جذباتی نعروں کے ہنگاموں میں گم ہو جاتی ہے ۔ اس فضا میں قوم بعض اوقات نہایت اہم فیصلے کر لیتی ہے اور ان غیر عقلی فیصلوں کا خمیازہ نسلوں تک بھگتنا پڑتا ہے ۔ اس لیے قدیم زمانے میں خصوصاً اہلِ روما کی تہذیب میں بلاغت اور خطابت کو بہت اہمیت حاصل تھی ۔ لیکن آہستہ آہستہ صاحبِ بصیرت قوموں نے اندازہ لگا لیا کہ بلاغت اور خطابت صرف سننے اور لطف لینے کی چیز ہے لہٰذا اسے اہم فیصلوں پر اثرانداز نہیں ہونا چاہیے ۔ چنانچہ دور جدید میں ترقی یافتہ قوموں کے افراد اہم مسائل پر بحث کرتے وقت احتیاط برتتے ہیں کہ حقیقت پسندانہ دلائل پیش کیے جائیں اور ادب ، بلاغت ، خطابت وغیرہ کا سہارا نہ لیا جائے ۔ کیونکہ اس انداز سے ایک جوشیلی تقریر تو کی جا سکتی ہے ، ایک خوب صورت شعر تو کہا جا سکتا ہے لیکن قوم کے مستقبل کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔

شکست سے متعلق غلط مفروضات :

غیر عقلی فیصلوں کی ایک اور قسم وہ ہے جہاں کوئی قوم اپنے شکست و زوال کے بعد اس کے اسباب پر غور کرتی ہے اور پھر اُن کے بارے میں نہایت غیر دانشمندانہ "فیصلے" صادر کرتی ہے ۔ مثلاً قوم کے اہلِ فکر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ زوال قوم کی کسی کوتاہی کی وجہ سے آیا ، بلکہ اس کا الزام کسی دوسری قوم یا بیرونی طاقت پر لگا دیا جاتا ہے ۔ بعض اوقات کسی "سازش" کا افسانہ تراش لیا جاتا ہے اور کبھی قوم کے ہی کسی فرد کو قربانی کا بکرا بنا کر "غدار" قرار دیا جاتا ہے اور شکست و زوال کی ساری ذمہ داری ایک فرد (بعض اوقات ایک نہایت معمولی انسان) پر ڈال دی جاتی ہے ۔ یہ حقیقت کا تجزیہ کرنے کا انداز نہیں ، حقیقت سے فرار کی شکل ہے ۔ عموماً کسی قوم کی شکست و زوال

کے اسباب نہایت دور رس اور پیچیدہ ہوتے ہیں ۔ ان میں سیاسی ، معاشی اور اخلاقی عوامل اور ان سب کی تہ میں فکری عوامل کارفرما ہوتے ہیں جن کی وجہ سے قومیں بنتی اور بگڑتی ہیں ۔ یہ حوادث ایک دن یا ایک سال میں پیش نہیں آ جاتے ۔ قوموں کے بننے اور بگڑنے میں سال ہا سال لگ جاتے ہیں ۔ اس لیے اس کی ذمہ داری کسی ایک واقعے ، کسی ایک (بیرونی) طاقت یا کسی ایک اندرونی فرد پر نہیں ڈالی جا سکتی ۔ کوئی بیرونی طاقت کسی قوم پر حملہ کر کے اس پر مکمل غلبہ پانے میں اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتی جب تک وہ قوم خود کمزور نہ ہو گئی ہو ۔ تاریخ کے مطالعے سے اکثر نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ فلاں قوم نے فلاں قوم پر حملہ کیا جس کی وجہ سے وہ تباہ ہو گئی ، لیکن غور سے دیکھا جائے تو قوم کی تباہی کی ذمہ داری فاتح قوم کے مقابلے میں مفتوح قوم پر زیادہ عائد ہوتی ہے ۔ بقولِ اقبال :

ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

اسی طرح اگر یہ صحیح بھی ہو کہ کسی فرد نے اپنی قوم سے غداری کی ، تب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ قوم میں ایسا غدار کیوں پیدا ہوا ؟ وہ کیا عوامل تھے جنھوں نے ایسے فرد کو اُبھرنے کا موقع دیا ؟ کہیں وہ ''غدار'' اُن لوگوں میں سے تو نہیں تھا جو اس قوم کے چند ظالم حاکموں کے ہاتھوں اذیتیں اُٹھا چکے تھے ؟ اگر ایسا نہیں تھا اور وہ فرد کسی دوسری قوم کے ہاتھوں بِک گیا تب بھی قوم اس الزام سے بری نہیں ہو سکتی کہ اسے بکنے کا موقع کیوں فراہم کیا گیا ۔ شکست و زوال کی ذمہ داری ہر صورت میں قوم کے اربابِ حل و عقد کو قبول کرنا ہوگی اور اس اقبالِ جرم کے بعد ہی قوم اپنا صحیح تجزیہ کر سکے گی ۔ زندہ قومیں ناکامیاں برداشت کرنے کے بعد اپنا جائزہ لیتی ہیں ۔ جنگوں میں شکست کے بعد طویل مباحث ہوتے ہیں ۔ رپورٹیں لکھی جاتی ہیں ۔ ناکامی کے اصل وجوہات کا تجزیہ کیا جاتا ہے ۔ خود اپنی قوم میں خامیاں تلاش کی جاتی ہیں ۔ دوسری قوموں پر الزام لگانا بے معنی ہوتا

ہے ۔ جو قومیں اپنے زوال کی ذمہ داری خود قبول کرتی ہیں وہ تاریخ سے سبق حاصل کرتی ہیں ۔ ماضی کی غلطیوں کو نہیں دہراتیں اور آیندہ بہتر فیصلے کر کے پھر عروج حاصل کر لیتی ہیں ۔ (بیسویں صدی میں جرمنی ایک ایسی ہی مثال ہے) ۔ جو قومیں دوسروں پر الزام لگانے پر اکتفا کرتی ہیں وہ تاریخ سے کچھ نہیں سیکھتیں ۔ وہ ماضی کی غلطیاں بار بار دہراتی ہیں اور پسماندہ رہتی ہیں ۔

عقلی فیصلے :

اب تک ہم نے جذباتی فیصلوں اور غیر عقلی فیصلوں کا ذکر کیا ۔ اب ہم عقلی فیصلوں کے بارے میں مختصراً اظہارِ خیال کریں گے ۔ لیکن اس سے پہلے یہ صراحت کر دینا ضروری ہے کہ انسان کے کیے ہوئے بظاہر عقلی فیصلے دراصل خالص عقلی نہیں ہوتے ۔ ان فیصلوں میں کچھ حد تک غیر عقلی عناصر اور جذبات وغیرہ کا بھی دخل ہوتا ہے ۔ مثلاً جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ، انسان کے لیے تعصب سے مکمل طور پر آزادی بہت مشکل ہے ۔ اسی طرح بعض اوقات جذبات اس قدر پراسرار طریقے پر فیصلوں پر اثر انداز ہوتے ہیں کہ ان کا احساس تک بھی نہیں ہوتا ۔ بہرحال کوشش یہی کرنی چاہیے کہ فیصلوں پر غیر عقلی عناصر اثر انداز نہ ہوں ۔ جذبات اور غیر عقلی عناصر سے مبرا ہونے کی حتی الامکان کوشش کرنے اور عقل کو زیادہ سے زیادہ بروئے کار لانے سے جو فیصلہ کیا جائے گا اسے عقلی فیصلہ کہا جا سکتا ہے ۔

فیصلے کرنا غالباً انسان کا سب سے زیادہ ذمہ دارانہ فعل ہے اور اتنا ہی پیچیدہ بھی ۔ ''فیصلہ کرنا'' آج کی ترقی یافتہ دنیا میں ایک نہایت اہم سائنسی مسئلہ بن گیا ہے جس پر نفسیات ، عمرانیات ، سیاسیات ، ریاضی اور دیگر علوم کے نقطۂ نظر سے سینکڑوں کتابیں تصنیف کی گئی

ہیں اور مغربی ممالک میں اس پر مزید تحقیق جاری ہے[1] ۔ اس قدر وسیع اور عمیق موضوع کے اہم مضمرات کا مختصر جائزہ بھی اس کتاب میں ممکن نہیں ۔ ہم اس موضوع کے بارے میں صرف چند اشارے ہی دے سکتے ہیں ۔ فیصلہ کرنے سے متعلق چند امور حسبِ ذیل ہیں ۔

مسئلے کی نوعیت :

جس مسئلے کا فیصلہ کرنا مقصود ہے اس کی اصل نوعیت کیا ہے ؟ یہ بہ ظاہر آسان سی بات دراصل نہایت مشکل سوال ہے ۔ اکثر ہوتا یہ ہے کہ جو مسئلہ فیصلے کے لیے پیش کیا کیا جاتا ہے وہ اصل مسئلہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی علامت (Symptom) ہوتی ہے ۔ ظاہر ہے کہ علاج علامت کا نہیں بلکہ اصل مرض کا کرنا مقصود ہوتا ہے ۔ لیکن بعض اوقات علامت ہی کو اصل مرض سمجھ کر اس کا علاج شروع کر دیا جاتا ہے ۔ پھر ستم ظریفی یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات زیرِ نظر علامات بھی اصل مرض کی نوعیت کو واضح نہیں کرتیں بلکہ گمراہ کرتی ہیں ۔ مثلاً ایک قوم کو فوجی شکست ہوئی ہے ۔ عوام کے ایک بڑے حصے کا مطالبہ یہ ہے کہ سربراہِ ریاست سے استعفٰی کا مطالبہ کیا جائے ۔ چنانچہ ریاست کی پارلیمنٹ کے سامنے تجویز پیش کی گئی کہ ریاست کے سربراہ یا پریذیڈنٹ سے استعفٰی طلب کیا جائے ۔ اس مسئلے کا جذباتی فیصلہ تو سیدھا سادا یہ ہوگا کہ شکست کی ساری ذمہ داری سربراہ پر ہے ، اس سے نہ صرف استعفٰی طلب کیا جائے بلکہ اسے موت کی سزا دے دی جائے اور سزا دینے سے پہلے کسی مقدمہ وغیرہ کی رسمی کارروائی کی بھی ضرورت نہیں ۔ محض گولی مار دینا کافی ہوگا ۔ غیر عقلی فیصلہ یہ ہوگا کہ مختلف

۱- یہاں فیصلہ کرنا سے ہماری مراد Decision making ہے ۔ ان فیصلوں کا تعلق زیر غور مسئلے کے بارے میں ہے کہ آئندہ کیا عمل کیا جائے ۔ ماضی کے واقعات کے بارے میں فیصلہ اس بحث کا موضوع نہیں ۔

طبقے اپنے اپنے تعصبات کی نظر سے مسئلے پر غور کریں گے ۔ بعضوں کو یہ خیال ہوگا کہ سربراہ جس نسل سے ہے وہ نسل خراب ہے ۔ بعضوں کو اس کی شکل اچھی نہیں لگتی ہوگی ۔ ممکن ہے سب کا غیر عقلی مگر متفقہ فیصلہ یہی ہو کہ سربراہ کو موت کی سزا دے دی جائے ۔ البتہ سزا دینے سے پہلے ایک مقدمہ ضرور چلایا جائے تاکہ ضابطے کی کارروائی مکمل ہو جائے ۔ لیکن عقلی فیصلے کے تقاضے مختلف ہوں گے ۔ ان میں سے چند حسبِ ذیل ہیں ۔

یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا اصل مسئلہ واقعی یہ ہے کہ سربراہ سے استعفیٰ طلب کیا جائے ؟ اصل مسئلہ یہ بھی ہو سکتا کہ جنگ میں شکست کی وجہ سے عوام میں مایوسی اور بے چینی پیدا ہوگئی ہے اور پوری قوم ایک قسم کی جھنجھلاہٹ میں مبتلا ہے ۔ وہ اگر اور کچھ نہیں کر سکتی تو اسے اپنا غصہ نکالنے کا طریقہ یہی نظر آتا ہے کہ سربراہ کو ختم کر دیا جائے ۔ مایوسی کے اصل اسباب نظر نہیں آتے اس لیے انھیں ہٹانا مشکل ہے ۔ سربراہ ایک انسان ہے اور نظر آتا ہے اس لیے اسے ختم کر دینا آسان ہے ۔ قرینِ عقل یہی ہے کہ زیرِ بحث مسئلے کی اصل نوعیت دریافت کی جائے ۔ اگر ہر خرابی کی ذمہ داری سربراہ پر ہے تو اُسے ہٹایا جائے ۔ اگر مسئلہ لوگوں کی مایوسی ، معاشی بدحالی اور دیگر سماجی مسائل سے پیدا ہوا ہے تو ان مسائل کا حل تلاش کیا جائے ۔

معلومات کا حصول اور ان کا تجزیہ :

مسئلے کی اصل نوعیت معلوم ہو جانے کے بعد اس سے صحیح معلومات حاصل کرنا اور ان کا تجزیہ اہم بھی ہے اور مشکل بھی ۔ ضروری معلومات حاصل کیے بغیر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔ معلومات حاصل کرتے وقت احتیاط کرنا ہوگی کہ جن ذرائع سے معلومات حاصل کی جا رہی ہیں ، وہ کس حد تک قابلِ اعتماد ہیں ۔ کہیں معلومات دینے والے اور معلومات جمع کرنے والے افراد جذبات یا تعصّب وغیرہ کا شکار تو نہیں ؟

اس کے علاوہ ایک دشواری یہ ہوتی ہے کہ کسی مسئلے کے بارے میں تمام معلومات حاصل نہیں کیے جا سکتے ۔ ایسی صورت میں یہ بات ضروری ہے کہ اُن امور کی صراحت کر دی جائے جن سے متعلق معلومات نہیں مل سکے ۔ یہ صراحت نہایت اہم ہے ۔ اس صراحت سے فیصلہ کرنے والوں کو معلوم ہو جائے گا کہ کن امور کے بارے میں انہیں مصدقہ معلومات پر انحصار کرنا ہوگا اور کن امور کے بارے میں معلومات نہ ہونے کی وجہ سے محض قیاس ، گمان اور اندازے وغیرہ پر قناعت کرنا ہوگی ۔ مثلاً شکست خوردہ قوم کے مسئلے کے بارے میں معاشی ، سیاسی اور سماجی اسباب نہایت احتیاط سے اکٹھا کرنا ہوں گے اور یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ معلومات کوئی ایسا ادارہ تو فراہم نہیں کر رہا ہے جس کے کچھ اپنے مفادات ہوں ۔ اور وہ ایسے معلومات فراہم کرے جو فیصلہ کرنے والوں کا ذہن ایک خاص سمت موڑ دے ۔ اور اس کے علاوہ اگر فوجی شکست اور عوام کی بے چینی کی وجہ کوئی بیرونی سازش قرار دی جا رہی ہے اور اس کے بارے میں معلومات حاصل نہ ہوئے ہوں تو ضروری ہے کہ اس امر کی صراحت کر دی جائے کہ اس حلقے میں معلومات فراہم نہیں ہو سکیں ۔ بہرصورت صحیح فیصلہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب معلومات مکمل ہوں اور صحیح ہوں ۔

فیصلے کے مقاصد :

صحیح فیصلہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ طے کر لیا جائے کہ اس سے کم از کم کیا مقاصد حاصل کرنا ہیں ۔ یعنی فیصلے کی صحیح اور کم از کم حدود کیا ہوں گی ۔ اگر یہ حدود تبدیل ہو جائیں یعنی حالات بدل جائیں تو فیصلے کے مقصد کی نوعیت کس طرح بدلے گی ۔ مثلاً شکست خوردہ قوم کو کسی فیصلے سے عارضی طور پر مطمئن کرنا مقصود ہے یا مستقل طور پر ۔ ممکن ہے مستقل طور پر مطمئن کرنے کے لیے فیصلے نہ کیے جا سکتے ہوں تو عارضی طور پر بے چینی کو ختم کرنا

مناسب ہوگا ؟ اگر مناسب ہوگا تو کن مطالبات کو پہلے منظور کیا جائے اور کن کو بعد میں ؟ چند مطالبات کو منظور کرنے اور بے چینیوں کو دور کرنے کے بعد بقیہ مطالبات کی نوعیت کیا ہوگی ؟ یعنی فیصلے کے مقاصد میں تبدیلی کے کیا نتائج ہوں گے ؟ اگر مقاصد کی تبدیلی سے فیصلہ بھی تبدیل کرنا ہو تو اس کی کیا صورت ہوگی وغیرہ ؟

متبادل امکانات کی تشکیل :

فیصلہ اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب چند متبادل صورتیں سامنے ہوں ، یعنی مسئلے کے حل کے لیے کئی راستے سامنے ہوں اور ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا ہو ۔ اگر کوئی اور راستہ نہ ہو اور صرف ایک ہی راستہ ہو تو پھر فیصلے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ پھر انسان مجبور ہے ۔ ایسی صورت میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔ اس لیے فیصلہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک سے زیادہ امکانات سامنے رکھے جائیں ۔ ایک سے زیادہ راستے تلاش کیے جائیں یا بنائے جائیں ۔ اس کے بعد غور کیا جائے کہ کون سا راستہ بہتر ہوگا ۔ صحیح فیصلہ متبادل امکانات میں سے ایک کے انتخاب ہی کا نام ہے ۔ اگر صرف ایک ہی راستہ ہو اور دوسری راہیں مسدود ہوں یا مسدود کر دی جائیں تو بہت مشکل پیش آتی ہے ۔ اگر ایک راستہ پسند نہیں ہے تو یہ ضروری نہیں کہ اسے بند کر دیا جائے بلکہ یہ ضروری ہے کہ دیکھ لیا جائے کہ کوئی دوسرا راستہ بھی ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کتنا دشوارگذار ہے ۔ کم یا زیادہ ؟ مثلاً اگر اپنا مکان پسند نہیں تو اس کا علاج یہ نہیں کہ اسے آگ لگا دی جائے ۔ یہ بھی دیکھنا ضروری ہے کہ کوئی دوسرا مکان رہنے کے لیے ہے یا نہیں ؟ اگر ملکی حالات اچھے نہیں تو اس کا علاج یہ نہیں کہ ملک کو توڑ پھوڑ دیا جائے بلکہ یہ بھی غور کرنا ضروری ہے کہ اگر ملک ٹوٹ گیا تو کیا حالات بہتر ہو جائیں گے ؟ اگر سربراہِ مملکت پسند نہیں تو اسے ختم کر دینا کافی نہیں ۔ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اس کی

جگہ کون لایا جا سکتا ہے اور کیا وہ بہتر انسان ہوگا ؟ کیا وہ مسائل حل کرنے کی بہتر صلاحیت کا مالک ہوگا ؟ تاریخ شاہد ہے کہ قوموں نے بعض تباہ کن فیصلے اس طرح کیے کہ انھیں ایک راستے ، ایک ادارے یا ایک فرد سے سخت نفرت ہو گئی اور اسے تباہ کر دیا ، لیکن یہ غور نہیں کیا کہ متبادل راستہ کیا تھا ۔

عمومی اور خصوصی فیصلے :

بعض مسائل انفرادی نوعیت کے ہوتے ہیں ۔ ان کا فیصلہ کرنے کے لیے کسی عمومی قانون یا اصول وغیرہ سے مدد لینے کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ مثلاً قوم کے سامنے کسی ایک شہر میں بد امنی کو ختم کرنے کا مسئلہ درپیش ہے ۔ اگر صحیح معلومات حاصل کرنے کے اور ان کے تجزیے کے بعد یہ نتیجہ نکلے کہ اس بد امنی کی نوعیت محض مقامی ہی ہے تو اس کا حل بھی خصوصی نوعیت ہی کا ہوگا ۔ وفاق کی پارلیمنٹ کہے گی کہ یہ مسئلہ صوبائی انتظامیہ سے تعلق رکھتا ہے ۔ صوبائی انتظامیہ مقامی یا ضلعی حکام کی مدد سے بدامنی کے مسئلے پر قابو پا لے گی ۔ لیکن اگر معلومات حاصل کرنے اور تجزیے کے بعد یہ نتیجہ نکلے کہ ایک شہر میں بد امنی کا مسئلہ بظاہر تو مقامی ہے لیکن در اصل اس کی بنیادیں تمام ملک میں پھیلی ہوئی ہیں تو اس مسئلے کی نوعیت خصوصی نہیں بلکہ عمومی ہو جائے گی ۔ مثلاً یہ سوچا جائے گا کہ بد امنی کی وجہ ملک میں لوگوں کی عمومی بے چینی تو نہیں ؟ اگر ہے تو اس بے چینی کے اسباب کیا ہیں ۔ اس صورت میں اس مسئلے کا عمومی حل تلاش کرنا ہوگا ۔ اگر اس مسئلے کا عمومی حل تلاش نہیں کیا گیا اور خصوصی حل تلاش کرنے پر ہی اکتفا کیا گیا تو وہ مسئلہ بار بار سامنے آئے گا ۔ اگر ایک شہر میں بدامنی کو کچل دیا گیا تو دوسرے شہر میں شروع ہو جائے گی اور اس کے بعد تیسرے شہر میں ۔ اس لیے فیصلہ کرتے وقت یہ غور کرنا ضروری ہوتا ہے کہ مسئلے کی نوعیت عمومی ہے یا خصوصی ۔ اس کا فیصلہ عمومی ہونا چاہیے یا خصوصی ۔ یہ بہت اہم مقام ہوتا ہے ۔ اکثر بظاہر صحیح

فیصلے اس لیے غلط ثابت ہوتے ہیں کہ عمومی مسائل کو خصوصی مسائل سمجھ لیا جاتا ہے۔

اس ضمن میں ایک اور مغالطے کی طرف اشارہ کر دینا مناسب ہوگا۔ بعض اوقات یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ جو مسئلہ ہمارے سامنے ہے وہ کوئی نیا مسئلہ نہیں۔ اس قسم کے مسائل پہلے بھی آتے رہے ہیں لہٰذا اس کا حل بھی وہی ہوگا جو اس سے پہلے مسائل کا تھا۔ شہر میں بدامنی کا مسئلہ کوئی نئی بات نہیں۔ اسے پہلے بھی کچل دیا گیا تھا اور اب بھی کچلا جا سکتا ہے (جلیانوالہ باغ میں جنرل ڈائر نے یہی غلطی کی تھی)۔ لیکن فیصلہ کرنے والا یہ بھول جاتا ہے کہ حالات تبدیل ہو چکے ہیں۔ جو فیصلہ ماضی میں صحیح تھا ضروری نہیں کہ وہ حال اور مستقبل میں بھی صحیح ہو۔ اس لیے ضروری ہے کہ بظاہر خصوصی مسئلہ حل کرتے وقت غور کر لیا جائے کہ اس کا پس منظر عمومی نوعیت کا تو نہیں؟

فیصلہ :

اب فرض کر لیجیے کہ مسئلے کی نوعیت بھی معلوم ہو گئی۔ معلومات بھی حاصل کر لی گئیں۔ ان کا تجزیہ بھی کر لیا گیا۔ فیصلے کے مقاصد بھی متعین ہو گئے۔ متبادل امکانات کا اندازہ بھی ہو گیا۔ یہ بھی طے کر لیا گیا کہ فیصلہ عمومی حیثیت کا ہوگا یا خصوصی حیثیت کا۔ اگر یہ سب مواد زیادہ سے زیادہ صحیح شکل میں حاصل ہو جائے تو فیصلہ کرنے میں زیادہ مشکل نہیں ہونی چاہیے۔ خصوصاً اس لیے کہ ایک سے زیادہ متبادل امکانی فیصلوں کا تعین پہلے ہی کر لیا گیا ہے۔ یعنی کئی متبادل راستے موجود ہیں۔ ان میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہے۔ لہٰذا قرین عقل یہ ہوگا کہ ان متبادل راستوں میں سے اس راستے کے انتخاب کا فیصلہ کیا جائے جو فیصلے کے صحیح مقاصد کو پورا کرے۔ شکست خوردہ قوم کے سامنے چند متبادل صورتیں موجود ہیں۔ مثلاً سربراہ مملکت کو قتل کر دیا جائے یا اس سے استعفیٰ طلب کر لیا جائے یا ایک ایسا ادارہ یا اعلیٰ اختیارات

کی کمیٹی کی تشکیل کی جائے جو تحقیق کے ذریعے جائزہ لے کہ شکست کیوں ہوئی اور قوم میں عمومی بے چینی اور جھنجھلاہٹ کے اصل اسباب کیا ہیں؟ شکست کے مادی، روحانی، معاشی، سیاسی اور معاشرتی عناصر کیا تھے؟ اس فیصلے سے نتائج حاصل کرنے میں کچھ وقت ضرور صرف ہوگا لہٰذا کچھ فوری اقدامات بھی ضروری ہیں۔ مثلاً قوم کی معاشی، روحانی اور جذباتی پریشانیوں کو دور کرنے کے لیے کچھ فوری اقدامات کیے جائیں وغیرہ۔ مناسب غور و فکر کے بعد یہ طے کیا جائے کہ کون سا راستہ یا کون سے راستے اختیار کیے جائیں۔ متبادل راستوں میں سے کسی ایک یا ایک سے زیادہ کا انتخاب ہی فیصلہ قرار دیا جائے گا۔

ظاہر ہے کہ اس انتخاب میں احتیاط کی ضرورت ہوگی۔ انتخاب کرتے وقت متعدد عناصر کو ملحوظِ خاطر رکھنا ہوگا۔ ان عناصر میں سے ایک نہایت اہم عنصر حقیقت پسندی ہے، یعنی یہ غور کرنا کہ جو فیصلہ کیا جا رہا ہے اس پر عمل بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بہت سے فیصلے بظاہر نہایت دانش مندانہ طریقے پر کیے جاتے ہیں لیکن وہ حقیقت پسندانہ نہیں ہوتے۔ یہ فیصلے صحیح معلومات اور ان کے تجزیے کے بعد کیے جاتے ہیں اور اصولاً قوم کے بہترین مفاد میں بھی ہوتے ہیں لیکن کسی وجہ سے ان پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ایسے فیصلے کرنا نہ کرنا برابر ہوتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات غیر حقیقت پسندانہ فیصلے نقصان دہ ہوتے ہیں۔ یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی فیصلہ چاہے وہ کتنے ہی اعلیٰ اقدار پر مبنی ہو، اگر وہ قابلِ عمل ثابت نہ ہو تو اس کی حیثیت ایک "آرزو" کی تو ہو سکتی ہے، قابلِ عمل فیصلے کی نہیں۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ بعض اوقات بہترین فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی فیصلہ نہ کیا جائے۔ فیصلہ نہ کرنا بھی ایک "فیصلہ" ہے۔

یہ اندازہ کرنے کے لیے کہ کوئی فیصلہ قابلِ عمل ہے یا نہیں، متعدد امور پر غور کرنا ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً اس فیصلے پر عمل کرانے کی ذمہ داری کن افراد پر ہوگی۔ یہ لوگ اس فیصلے کو سمجھ سکیں گے یا

نہیں ۔ اگر سمجھ سکیں گے تو کیا وہ اس سے ظاہراً اور ذہنی طور پر متفق ہوں گے یا نہیں ۔ اس فیصلے کا اثر کن افراد پر ہوگا ، یعنی عوام کے کس طبقے پر ۔ اس طبقے کے افراد اس فیصلے کے مضمرات اور فوائد کو سمجھ سکیں گے یا نہیں ۔ اگر سمجھ سکیں گے تو ظاہراً اور ذہنی طور پر اس سے متفق بھی ہوں گے یا نہیں ۔ جب اس فیصلے پر عمل کیا جائے گا تو اس کی شکل کیا ہوگی ۔ یہ بہت اہم مسئلہ ہوتا ہے کیونکہ فیصلہ بہرحال ایک خیال ہے ، ایک مجّرد تصور ہے ۔ جب وہ عملی اور مادی شکل میں نمودار ہوتا ہے اور اس کا اثر گوشت پوست کے انسانوں پر پڑتا ہے تو اس کی شکل اکثر بدل جاتی ہے ، اور اکثر اوقات اس قدر بدل جاتی ہے کہ فیصلہ کرنے والے بھی اسے نہیں پہچان سکتے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عملی شکل میں نتائج بالکل مختلف نکلتے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ فیصلہ اصولی طور پر غلط تھا ، بلکہ یہ کہ فیصلے کی عملی شکل اربابِ حل و عقد کے ذہن میں صاف نہیں تھی ۔

فیصلے کے بعد :

فیصلہ کر لینا بہت اہم ہے لیکن فیصلہ اس وقت تک ایک ''آرزو'' ہی رہے گا جب تک اس پر عمل نہ ہو جائے ۔ اکثر اوقات قوموں نے بہت غور و خوض کے بعد اہم اور صحیح فیصلے کیے ۔ وہ قابلِ عمل بھی تھے ، لیکن قوموں کے اربابِ حل و عقد فیصلے کر کے بھول گئے ۔ اُنھوں نے یہ زحمت نہیں گوارا کی کہ معلوم کریں کہ ان فیصلوں پر عمل بھی ہو رہا ہے یا نہیں ۔ اگر ہو رہا ہے تو کس حد تک اور کس شکل میں ۔ فیصلہ کرنے کے بعد یہ انتظام کرنا ضروری ہے کہ اس پر عمل درآمد کی اطلاعات ملتی رہیں ۔ بہتر یہ ہوتا ہے کہ عمل درآمد کے پروگرام کو فیصلے ہی کا جزو بنا دیا جائے ۔ اس سے فیصلے پر عمل سے متعلق معلومات بھی فراہم ہوتی رہیں گی ، لیکن اس کے علاوہ ایک نہایت اہم فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ اگر کسی وقت حالات بدلے اور فیصلے پر نظرثانی کی ضرورت ہوئی تو

اس کی اطلاع بھی ارباب حل و عقد کو مل جائے گی - یہ نہ ہو کہ حالات بدل جائیں اور فیصلہ نہ بدلے یا اس پر غور نہ کیا جائے - یہ بات اس لیے اہم ہے کہ حالات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں - کوئی حقیقت جامد نہیں ہوتی - اس کے تقاضے حالات کے ساتھ بدل سکتے ہیں - ہم اس طرف پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت یہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ بدلے ہوئے حالات میں فیصلہ کس طرح بدلے گا - اس لیے یہ ضروری ہے کہ فیصلے پر عمل درآمد سے متعلق معلومات کے ذریعے یہ معلوم ہوتا رہے کہ حالات فیصلے کے لیے سازگار ہیں یا نہیں - جب تک حالات سازگار ہیں ، فیصلے کو قائم رہنا چاہیے - جب حالات سازگار نہ رہیں اور بدل جائیں تو فیصلے کو بھی بدل جانا چاہیے - دوسرے الفاظ میں فیصلے کا حقیقت سے مسلسل رابطہ ضروری ہے - جب فیصلے کا حقیقت سے رابطہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ فیصلہ نہ صرف ایک فرسودہ تصور بن جاتا ہے بلکہ بعض اوقات ایک پیرِ تسمہ پا کی شکل اختیار کر لیتا ہے جسے قوم مدتوں اٹھائے پھرتی ہے - ہر فیصلے کا اعلٰی ترین معیار اس کا قابلِ عمل ہونا اور حقیقت سے قریب ہونا ہے - حقیقت سے بڑی کوئی شے نہیں ہوتی -

اس سے پہلے کہ فیصلے کے موضوع کو ختم کیا جائے ، ایک بار پھر یہ صراحت کرنا مناسب ہوگا کہ جذباتی فیصلوں سے مراد وہ فیصلے ہیں جن میں جذبات کو زیادہ دخل ہوتا ہے ، عقل کو بہت کم - غیر عقلی فیصلے وہ ہیں جن میں جذبات اور عقل دونوں کو کچھ دخل ہوتا ہے - اور عقلی فیصلے وہ ہیں جن میں عقل کو زیادہ دخل ہوتا ہے اور جذبات کو بہت کم - اس صراحت کی ضرورت اس لیے ہے کہ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں ، انسانی ذہن کو مختلف خانوں میں نہیں بانٹا جا سکتا - جذبات عقل پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور عقل جذبات پر - جسے ہم خالص جذباتی فیصلہ کہتے ہیں اس میں بھی عقل کا کچھ عنصر ہوتا ہے ، اور جسے ہم خالص عقلی فیصلہ کہتے ہیں وہ بھی جذبات سے بالکل منزہ نہیں ہوتا - واقعہ یہ ہے کہ جذبات سے بالکل خالی اور خالص عقلی فیصلہ صرف کمپیوٹر

ہی کر سکتا ہے ۔ دورِ جدید میں کمپیوٹر کو اہم فیصلوں کے لیے زیادہ سے زیادہ استعمال کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے ۔ کمپیوٹر اور دیگر مشینوں کے استعمال کے ذریعے معلومات کا تجزیہ اور نتائج اخذ کر کے اہم فیصلے حاصل کیے جاتے ہیں ۔ فیصلہ کرنے کا عمل اب اس قدر پیچیدہ اور اہم ہوتا جا رہا ہے کہ انسانی ذہن کو اہم فیصلے کرنے کے لیے مشین کی زیادہ سے زیادہ ضرورت ہوتی جا رہی ہے ۔ اور اس طرح ایک لحاظ سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ فیصلہ کرنا انسان کا اہم ترین فعل ہے اور اسی لیے انسان اس کے لیے تمام ممکنہ وسائل اور ذرائع کو استعمال کر رہا ہے ۔

ایک اور امر کی وضاحت بھی ایک بار پھر کر دوں ۔ فیصلوں کی بنیاد جذبات اور عقل کے علاوہ وحی ، وجدان اور دیگر ایسے عوامل پر بھی ہو سکتی ہے ، لیکن یہ موضوع ایک علیحدہ اور طویل بحث چاہتا ہے ۔

٦۔ متناسب عقلیت کا نظریہ

گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ مختلف مفکرین نے قوموں کے عروج و زوال کے کیا اسباب بیان کیے ہیں ۔ ان میں سے بیشتر نظریات سے ہم متفق ہیں لیکن کہیں کہیں ہم نے اختلاف کیا ہے ۔ مثلاً ہم نے تسلیم نہیں کیا کہ انسان یا اقوام مجبورِ محض ہیں ۔ ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ اسلام نے اس نظریے کی مخالفت کی ہے ۔ ہم سمجھتے ہیں کہ قومیں اپنی حالت کو بدل سکتی ہیں ۔ ہم نے ہیگل کے قانونِ جدلیت کو بھی تسلیم کیا اور اتفاق کیا کہ ہر تصور ایک حد یا ایک تناسب سے آگے بڑھ کر اپنی نفی کر لیتا ہے اور یہ کہ تصورات کے تصادم سے نیا تصور پیدا ہوتا ہے ۔ لیکن ہماری نظر میں جدلیت کا یہ عمل خود بخود جاری نہیں رہ سکتا ۔ اس کو جاری رکھنے کے لیے شعور ، فکر اور ارادے کی ضرورت ہے ۔ ہم نے ابنِ خلدون اور مارکس کے نظریے سے اتفاق کیا کہ قوموں کے عروج و زوال اور ہر قسم کے تاریخی عوامل کے نہایت اہم اسباب معاشی نوعیت کے ہی ہوتے ہیں اور یہ طبقاتی تصادم اور جد و جہد تاریخی عمل کو

آگے بڑھاتا ہے ۔ لیکن یہاں بھی ہم ان تمام عوامل کے مقابلے میں فکر کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں ، کیونکہ اگر کسی قوم کا انداز فکر ساتھ نہ دے تو معاشی استحصال کا احساس بھی نہیں ہو سکتا ۔ اور معاشرے میں کوئی تبدیلی یا انقلاب نہیں آ سکتا اور نہ ہی مادی جدلیت کا عمل جاری رہ سکتا ہے ۔ کانٹ نے اپنے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد اخلاقیات پر رکھی ہے ۔ اخلاق یقیناً ایک عظیم طاقت ہے جس سے قومیں قوت حاصل کرتی ہیں اور اس کی کمزوری سے کمزور ہو جاتی ہیں ، لیکن کانٹ کا یہ کہنا کہ انسان ترقی کی طرف مائل ہے ، اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ فرض کر لیا جائے کہ ہر قوم یا بیشتر قومیں شعوری طور پر ترقی پسند انداز فکر کی طرف مائل ہیں ۔ قوموں کے شکست و زوال سے متعلق ٹائن بی نے جو عظیم کتاب لکھی ہے اور جو نظریات پیش کیے ہیں ہم نے ان سے اتفاق کیا ہے لیکن اس ضمن میں بھی ہمارا اصرار یہی ہے کہ جن اسباب و عوامل کا ذکر اس غیر فانی مورخ نے کیا ہے ، وہ سب فکر ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں ۔ اصل سبب فکر ہے ، عمل اس کا نتیجہ ہے ۔ اس لیے قوموں کی شکست و زوال کے اسباب بنیادی طور پر فکر کی دنیا ہی میں مل سکتے ہیں ۔

اور پھر ہم نے فکر کی دنیا پر ایک طائرانہ نظر ڈالی ہے اور اس کی پانچوں منزلوں کا مختصر جائزہ لیا ہے ۔ ان میں سے تیسری اور چوتھی منزل یعنی جذبات اور عقل کی اہمیت کا خاص طور سے ذکر کیا ہے کیونکہ عام انسانوں کے اس جہانِ جستجو و آرزو میں زندہ رہنے اور اہم فیصلے کرنے کے لیے جذبات اور عقل ہی کا زیادہ دخل ہوتا ہے ۔ پھر ہم نے فیصلے کے عمل کا مختصر تجزیہ کیا اور دیکھا کہ فیصلوں پر جذبات اور عقل کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں ، اور یہ کہ عموماً وہی فیصلے زیادہ کامیاب ہوتے ہیں جن کی بنیاد جذبات پر کم اور عقل پر زیادہ ہو ۔ یعنی عقل اور جذبات کا مناسب تناسب ضروری ہے ۔ مختصر یہ کہ ہم نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قوموں کے شکست و زوال کا اہم ترین سبب یہ ہے کہ قوم کی قوتِ فیصلہ کمزور ہو جاتی ہے ۔ قوتِ فیصلہ کا دارو مدار فکر پر

ہے ، اور عموماً کامیاب فیصلے وہی ہوتے ہیں جن کی بنیاد عقل پر زیادہ اور جذبات پر کم ہو ۔ گویا فکر کی تشکیل میں عقل اور دیگر احساسات و جذبات وغیرہ کا صحیح تناسب ہو ۔ اس موقف کو ''متناسب عقلیت'' کہا جا سکتا ہے ۔

عقلی فیصلے کی اہمیت پر ہم اظہارِ خیال کر چکے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ شاید ہی کوئی ایسا فرد ہو جو اس سے انکار کرے کہ اہم فیصلوں میں جذبات سے زیادہ عقل سے کام لینا چاہیے ۔ یہ ایک سیدھا سادہ اصول ہے ۔ لیکن انسانی ذہن اور تاریخ کی ستم ظریفی یہ ہے کہ قوموں نے بار بار اس اصول سے انحراف کیا ، اور لطف یہ ہے کہ ان کو احساس بھی نہ ہوا کہ وہ اس سے انحراف کر رہی ہیں ۔ شکست و زوال کا اصل سبب وہ غلط فیصلے تھے جو عقل پر کم اور جذبات پر زیادہ مبنی تھے ۔ لیکن فرض یہی کیا گیا کہ یہ فیصلے سوچ سمجھ کر عقل و فراست سے کیے جا رہے ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ قوموں کو اس کا احساس کیوں نہیں ہوتا کہ وہ اہم فیصلوں میں عقل کو کم اور جذبات کو زیادہ استعمال کر رہی ہیں ؟ ہم اس سوال کا مختصر جواب دینے کی کوشش کریں گے ۔

قوم کا مزاج :

ہم روزمرہ کی زندگی میں دیکھتے ہیں کہ بعض افراد ایک خاص مزاج کے مالک ہوتے ہیں ۔ بعض لوگ نہایت سخت گیر ہوتے ہیں ، جذباتی ہوتے ہیں ، خود پرست ہوتے ہیں اور مغرور ہوتے ہیں ۔ بعض لوگ نہایت حلیم الطبع ، پُرسکون ، ملنسار اور منکسر المزاج ہوتے ہیں ۔ اسی طرح قوموں کا بھی ایک مزاج ہوتا ہے ، بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ہر قوم کا ایک مزاج بن جاتا ہے ۔ (بالکل اُسی طرح جیسے مختلف حالات اور واقعات کی وجہ سے ایک فرد کا مزاج بن جاتا ہے) ۔ قوم کے مزاج کے متعدد پہلو ہو سکتے ہیں ۔ ہم صرف دو کا ذکر کریں گے ۔ بعض قومیں مزاج کے لحاظ سے جذباتی ہوتی ہیں ، بعض عقلی ۔ جذباتی قومیں وہ ہوتی

ہیں جن کے بیشتر افراد اہم فیصلوں میں عقل سے زیادہ جذبات کو استعمال کرتے ہیں۔ عقلی قومیں وہ ہوتی ہیں جن کے افراد جذبات سے زیادہ عقل کو استعمال کرتے ہیں۔ قوموں کا یہ مزاج چند برسوں میں نہیں بنتا۔ اس میں کئی نسلیں یا بعض اوقات کئی صدیاں صرف ہو جاتی ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی انقلاب بہت جلد کسی قوم کی کایا پلٹ دے (اس کی ایک عظیم مثال اسلامی انقلاب تھا)۔ جذباتی قوموں کی پہچان زیادہ مشکل نہیں ہے اور اس کی متعدد علامات ہیں۔ مثلاً جذباتی قومیں ان فنون کی طرف زیادہ مائل ہوتی ہیں جن کا تعلق جذبات سے ہے ـــــ یعنی موسیقی، شاعری، مصوری، فنِ تعمیر وغیرہ۔ اور ان علوم سے اجتناب کرتی ہیں جن کا تعلق عقل سے ہو ـــــ یعنی فلسفہ، سائنس، ریاضی وغیرہ۔ یہ قومیں حال کی تلخ حقیقتوں کو بھولنا چاہتی ہیں اور اس کوشش میں یا تو ماضی کی طرف جاتی ہیں یا مستقبل کی طرف۔ یا تو اپنے درخشندہ ماضی کی حکایات و روایات کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتی ہیں اور خوش رہتی ہیں یا پھر کسی آنے والے دور کی امید لگائے بیٹھی رہتی ہیں کہ سب کچھ ٹھیک ہو جائے گا اور گزرا ہوا سنہری زمانہ پھر واپس آ جائے گا۔ پوری قوم ایک قسم کی رومانیت کا شکار ہو جاتی ہے۔ آہستہ آہستہ جذباتیت اور رومانیت قوم کا مزاج بن جاتی ہے۔ ذہنی اور فکری قوت کا بیشتر حصہ چونکہ فنون لطیفہ اور دیگر جذباتی عوامل میں صرف ہو جاتا ہے اس لیے عقلی علوم اور سائنس وغیرہ کی طرف توجہ نہیں کی جاتی جس کی وجہ سے معاشی مسائل پیدا ہوتے ہیں اور ان کا حل نہیں ملتا۔ قوم معاشی پسماندگی کا شکار ہو جاتی ہے۔ ایک عام بے چینی، الجھن اور عدمِ تحفظ کا شدید احساس ہوتا ہے لیکن اس کا مداوا سمجھ میں نہیں آتا، اور اگر سمجھ میں آتا ہے تو ایسے علاج سوچے جاتے ہیں جو موجودہ حالات کے لیے ناقابلِ عمل ہوتے ہیں۔ قوم کبھی ایک سراب کی طرف بھاگتی ہے، کبھی دوسرے سراب کی طرف اور جب کہیں پیاس نہیں بجھتی تو جھنجھلا جاتی ہے۔ اس جھنجھلاہٹ کا اظہار مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے جن میں ایک قدرِ مشترک ہوتی ہے:

یعنی کوشش کی جاتی ہے کہ سب طرف دیکھا جائے سوائے حقیقت کے اور جب بھی حقیقت سامنے آئے نظر ہٹا لی جائے ۔ اس بے چینی کے عالم میں حساس شاعر اعلٰی درجے کے شعر کہتے ہیں ۔ سوز و گداز عظیم شاعری کی جان ہے ۔ چونکہ قوم میں سوز و گداز کی کمی نہیں ہوتی اس لیے عظیم شاعری وجود میں آ جاتی ہے ۔ اسی لیے تاریخ میں اکثر ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ قوم معاشی اعتبار سے پسماندہ رہی ، بلکہ بیرونی طاقتوں کی غلام رہی ، لیکن اس نے دورِ انحطاط میں اعلٰی درجے کی شاعری پیش کی ۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اعلٰی درجے کی شاعری دورِ انحطاط ہی میں پیش کی جا سکتی ہے ، یا یہ کہ اگر کسی دور میں اعلٰی درجے کی شاعری ملے تو اسے قوم کا دورِ انحطاط ہی شمار کر لیا جائے ۔ واقعہ اتنا ہے کہ بے چینی اور پسماندگی کے دور میں حساس شاعروں کے جذبات بھڑک جاتے ہیں اور وہ اس کا اظہار شاعری میں کرتے ہیں ۔ شاعری کی بنیاد زیادہ تر جذبات پر ہی تو ہے ۔

اگر شاعری جذبات کے اظہار کا وسیلہ بنی رہے تو مناسب بھی ہے اور نفسیاتی اعتبار سے صحت مند بھی ۔ لیکن ایک تناسب سے بڑھ کر بعض اوقات شاعری قوم کے مزاج پر چھا جاتی ہے اور لوگوں کا مزاج شاعرانہ ہو جاتا ہے ۔ وہ محسوس اور غیر محسوس طور پر شعر سے زیادہ متاثر ہوتے ہیں اور نثر سے کم ۔ اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ۔ شعر چونکہ جذبات کو ابھارتا ہے اس لیے اس کا اثر جلد ہوتا ہے ۔ لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ، مشکل یہ ہے کہ جذبات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جتنی جلدی بھڑکتے ہیں اتنی ہی جلدی ٹھنڈے بھی ہو جاتے ہیں ۔ اس لیے جذبات کے بھڑکتے رہنے سے مستقل مزاجی پیدا نہیں ہوتی ۔ لیکن پھر بھی جب ہر طرف سے شاعری کی آوازیں اٹھتی ہیں تو قوم کو مستقل مزاجی کی کہاں پروا ہوتی ہے ۔ جب قوم کا مزاج شاعرانہ ہو جاتا ہے تو اسے وہی بات اچھی لگتی ہے جو شاعرانہ انداز میں کہی گئی ہو ۔ اس لیے خوب صورت الفاظ اور جذبات انگیز نعرے زیادہ موثر ثابت ہوتے ہیں ۔

ایسی فضا میں کسی قسم کے علمی مباحث اور دلائل کی گنجائش بہت کم باقی رہ جاتی ہے ۔ معاشرے میں دو ہی مشاغل رہ جاتے ہیں ۔ ایک روزگار سے متعلق اور دوسرے شاعری اور موسیقی وغیرہ سے متعلق ۔ اور اگر روزی کمانے کا کوئی اہم مسئلہ باقی نہ رہے تو پھر بیشتر توجہ فنون لطیفہ ہی کی طرف دی جاتی ہے ، اس لیے فنون لطیفہ میں اکثر ترقی ہوتی ہے اور ان فنون کے ماہرین معاشرے میں ہر اعتبار سے زیادہ محترم سمجھے جاتے ہیں ۔ سائنس دانوں اور فلسفیوں وغیرہ کی حیثیت اس قسم کے معاشروں میں ''اجنبیوں'' کی رہ جاتی ہے جنھیں کبھی کبھی ''برداشت'' کر لیا جاتا ہے لیکن بعض اوقات ''برداشت'' بھی نہیں کیا جاتا ۔

یہاں پھر اس امر کی صراحت کر دوں کہ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ شعرا اور فنون لطیفہ کے دیگر ماہرین معاشرے کی خرابی کا سبب ہیں ۔ ایسا ہرگز نہیں ۔ ایک صحت مند معاشرے میں یہ اہل فن نہایت تعمیری کردار ادا کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات ایک قوم کی ''آبرو'' ہوتے ہیں ۔ لیکن اگر قوم حد سے تجاوز کر کے اور تناسب سے آگے بڑھ کر صرف جذبات پروری ہی کو اپنا مزاج بنا لے تو وہ دوسرے اہم عوامل سے غافل ہو جاتی ہے جن کے لیے جذبات کی کمی اور عقل کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور جن کے بغیر قوم شکست و زوال کا شکار ہو جاتی ہے ۔ ہمارا اصرار یہی ہے کہ عقل اور جذبات میں تناسب ہونا چاہیے ۔

تاریخ کے کسی دور میں کسی قوم کا مزاج شاعرانہ تھا یا عالمانہ ، یہ ایک اہم مطالعے کا موضوع بن سکتا ہے جو دلچسپ بھی ہو سکتا ہے اور سبق آموز بھی ۔ اس مطالعے کے لیے معاشرے سے متعلق ممکنہ معلومات حاصل کیجیے اور پھر اس معاشرے کے افراد کے مشاغل کا مطالعہ کیجیے ۔ مثلاً یہ دیکھیے کہ اس قوم یا معاشرے کے ارباب حل و عقد ، دانشور اور اہل فکر حضرات اپنا وقت کیسے گزارتے تھے ۔ یہ تجزیہ اس لیے بہت اہم ہے کہ ، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں ، فکر میں ایک قوت یا توانائی ہوتی ہے ۔ کوئی توانائی لامحدود نہیں ہوتی ۔ توانائی محدود ہی ہوتی ہے ۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ فکری توانائی کو قوم کس طرح خرچ کرتی تھی۔ اس کا کتنا حصہ جذباتی عوامل پر خرچ ہوتا تھا اور کتنا حصہ عقلی عوامل پر۔ شعر و شاعری اور رقص و سرود کی محفلیں تو اکثر گرم ہوتی تھیں لیکن کچھ ایسی محفلیں بھی منعقد ہوتی تھیں جہاں علم و دانش کے موضوعات زیرِ بحث آئیں؟ اگر دونوں قسم کی محفلیں موجود تھیں تو اربابِ حل و عقد نے کس قسم کی محفلوں کی حوصلہ افزائی کی؟ اہلِ دانش اور اہلِ فکر کن محفلوں میں زیادہ شریک ہوتے تھے؟ پھر کون سی محفلیں برہم ہوگئیں اور کون سی باقی رہ گئیں؟ فنِ تعمیر کے اعلیٰ درجے کے نمونے وجود میں آئے۔ عالیشان محل، باغ اور مقبرے بھی تعمیر ہوئے اور یہ یقیناً قابلِ قدر اقدامات تھے، لیکن کیا کوئی یونیورسٹی بھی قائم ہوئی؟ (ہم یہ باتیں پہلے بھی کہہ چکے ہیں لیکن ان کو دہراتے ہیں کیونکہ یہ بہت درد انگیز حقیقتیں ہیں ـــ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ یورپ میں بارھویں صدی عیسوی میں یونیورسٹیاں مثلاً آکسفورڈ، پیرس (سوربون) وغیرہ قائم ہو چکی تھیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ان یونیورسٹیوں کا تصور اور نصاب زیادہ تر مسلمان مفکرین ہی کا مرہونِ منّت تھا)۔ ملک کی تعلیمی درسگاہوں کے نصاب کی نوعیت کیا تھی؟ کیا ان میں وہ معلومات شامل تھیں جو اس دور میں دیگر ملکوں کے عالموں اور سائنس دانوں نے حاصل کر لی تھیں؟ کہیں کوئی غیر معمولی ذہن والی شخصیت ضرور اُبھری ہوگی لیکن کیا اس معاشرے میں اہلِ علم، سائنس داں وغیرہ زیادہ پیدا ہوتے رہے یا شاعر اور موسیقار وغیرہ۔ یقیناً دونوں کی ضرورت تھی لیکن کہیں ایسا تو نہیں ہوا کہ اہلِ فن زیادہ پیدا ہوئے اور اہلِ علم بہت کم پیدا ہوئے؟ اس قسم کے مطالعے سے کافی حد تک معلوم ہو جائے گا کہ قوم کا مزاج شاعرانہ تھا یا عالمانہ۔ اور پھر تاریخ یہ بھی بتا دے گی کہ اگر قوم کا مزاج اس معاملے میں معتدل نہ تھا تو اس کا کیا حشر ہوا۔

قوم یا فرد کے مزاج کے بارے میں ایک اور دلچسپ بات یہ ہے کہ خارجی عوامل کچھ بھی ہوں، اگر مزاج نہ بدلے تو قوم یا فرد میں تبدیلی

نہیں آتی ۔ تاریخ میں ایسا اکثر ہوا ہے اور اب بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ کسی قوم پر بیرونی اثرات ڈالے گئے ۔ مثلاً قوم کو اس دور کے علوم اور سائنس وغیرہ سے روشناس کرایا گیا ، لیکن چونکہ ذہنی طور پر قوم کا مزاج جذباتی تھا اس لیے اس تعلیم کا اثر محض ظاہری اور سطحی اثرات تک محدود رہا ۔ قوم میں بنیادی تبدیلی نہ آئی ۔ رومن قوم نے یونان کے اثر سے علوم حاصل کیے ، لیکن چونکہ مزاج علمی نہ تھا اس لیے کوئی عظیم مفکر یا سائنس داں پیدا نہ کر سکی ۔ ان کے مزاج میں سپہ گری اور ملک گیری تھی اس لیے فتوحات حاصل کیں ، انسانی تہذیب کو قانون عطا کیا جو رومن قوم کا ایک عظیم عطیہ ہے ، لیکن چونکہ فکر کی بنیادیں کمزور تھیں اس لیے قانون سازی کے باوجود مملکتِ روما کی بنیادیں بھی ہل گئیں ۔ ایسے ہی کسی زمانے میں مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں نے اہلِ یورپ کو متاثر کیا تھا ۔ اہلِ یورپ نے یونیورسٹیاں بھی قائم کیں ، یونانی اور مسلمان مفکرین سے استفادہ بھی کیا ، لیکن اس کے عملی اثرات اسی وقت نمودار ہوئے جب اہلِ یورپ کا مزاج مسلمانوں کے اثرات سے "عالمانہ" ہوا ۔ مزاج کے بدلنے میں کئی صدیاں صرف ہوئیں ۔ اسی طرح آج بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض پسماندہ ملکوں کے افراد ترقی یافتہ ملکوں میں جا کر اعلیٰ تعلیم حاصل کر لیتے ہیں ۔ اُن کے ظاہری عادات و اطوار بھی سیکھ لیتے ہیں ، لیکن چونکہ مزاج جذباتی اور "شاعرانہ" ہے اس لیے ان کا عمل نہیں بدلتا ۔ بعض اوقات نہایت اعلیٰ تعلیم یافتہ افراد ایسے ایسے توہمات اور فکری مغالطوں میں مبتلا نظر آتے ہیں کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ لوگ بیسویں صدی میں زندہ ہیں یا بارھویں صدی میں یا پھر پتھر کے زمانے میں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ کئی صدیوں سے ان قوموں کے مشاغل عالمانہ کم اور جذباتی زیادہ رہے ہیں ۔ یہ لوگ بنیادی طور پر اور اپنے مزاج کے اعتبار سے جذباتی ہو گئے ہیں ۔ علم و دانش کے اثر سے یہ لوگ نقل تو کر سکتے ہیں ، تخلیق نہیں کر سکتے ۔ ان کی تخلیقی صلاحیتیں

جذباتی عوامل میں زیادہ نمایاں ہوتی ہیں ۔ حاصل بحث یہ ہے کہ ایک صحت مند قوم میں جذبات اور عقل کا تناسب ضروری ہے ۔

فیصلے کے عمل کی اہمیت :

قوم کا مزاج جب جذباتی ہو جاتا ہے تو اس کے نتائج خطرناک اور دور رس ہوتے ہیں ۔ سب سے خطرناک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قوم کی فیصلے کی صلاحیت متاثر ہو جاتی ہے ۔ فیصلوں میں عقل سے کم اور جذبات سے زیادہ کام لیا جاتا ہے ۔ فیصلہ کرنے کے لوازمات ، جن کا ذکر نہایت مختصر طور پر ہم نے اس کتاب میں کیا ہے ، نظرانداز کر دیے جاتے ہیں ۔ اکثر صورتوں میں ہوتا یہ ہے کہ فیصلہ پہلے کر لیا جاتا ہے ، معلومات اور ان کا تجزیہ بعد میں کیا جاتا ہے ۔ یعنی فیصلہ تو کسی جذبے کے تحت کر لیا جاتا ہے اور پھر شعوری یا غیر شعوری طور پر وہی معلومات جمع کیے جاتے ہیں جو اس فیصلے کی تائید میں ہوں ۔ فیصلے کرنے والے وہی دیکھتے ہیں جو وہ دیکھنا چاہتے ہیں ۔ جو حقیقتیں ان کو پسند نہیں ہوتیں ان کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے ۔ متبادل امکانات کا تجزیہ صحیح طور پر نہیں کیا جاتا ۔ فیصلے کی موافقت اور مخالفت میں دلائل کا معروضی طور پر جائزہ نہیں لیا جاتا ۔ نہ اپنی طاقت کا صحیح اندازہ کیا جاتا ہے ، نہ دشمن کی طاقت کا ۔ اکثر اوقات یہ دیکھا جاتا ہے کہ یہ فیصلہ کرنے سے کیا فوری نتائج برآمد ہوں گے ۔ یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ان فوری نتائج کا ردِ عمل کیا ہوگا اور اس کے بعد حالات کیا صورت اختیار کریں گے ۔ اسی لیے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ فیصلہ تو ایک فرد یا ایک جماعت کرتی ہے اور اس کے فوری نتائج بظاہر اچھے معلوم ہوتے ہیں ، لیکن اس کے بعد عمل اور ردِ عمل کا سلسلہ دور تک جاتا ہے ۔ فیصلہ کرنے والے تو زندہ یا برسرِ اقتدار نہیں رہتے لیکن ان کے فیصلے کا خمیازہ ان کے بعد آنے والوں کو بھگتنا پڑتا ہے ۔ مثلاً انقلابِ فرانس میں کشت و خون کی ذمہ داری عموماً لوئی شانزدھم پر عائد کی جاتی ہے جو انقلابِ فرانس کے وقت

حکمران تھا ، لیکن جن مؤرخین نے انقلابِ فرانس کا تجزیہ کیا ہے ان کا خیال ہے کہ انقلاب کی اصل وجہ لوئی شانزدھم کا دور نہیں بلکہ لوئی چہاردھم کا دور تھا ۔ در اصل لوئی چہاردھم کی سخت گیری کی وجہ سے قوم کا ایک طبقہ بادشاہت کا شدید مخالف ہوگیا تھا ۔ لوئی چہاردھم کے دور میں تو یہ طبقہ سر نہ اٹھا سکا ، چنانچہ کچھ لوگوں نے وطن چھوڑ دیا اور کچھ زیرِ زمین کارروائیوں میں مصروف رہے ، لیکن لوئی چہاردھم کے مرنے کے بعد یہ طبقہ پھر ابھرا اور اس عرصے کی گھٹن کے بعد بہت شدت سے ابھرا ۔ بادشاہت کی مخالفت شدت اختیار کرتی چلی گئی اور آخرکار اس بادشاہ یعنی لوئی شانزدھم کا سر قلم کیا گیا ، حالانکہ اسے کسی لحاظ سے بھی ظالم قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ تاریخ میں ایسی کئی مثالیں ہیں کہ حکمرانوں کو اپنے پیش رو افراد کے غلط فیصلوں کا خمیازہ بھگتنا پڑا ۔ اکثر اوقات قوم کو شکست ہوئی یا وہ زوال آمادہ ہوگئی ۔ لوگوں نے حاکمِ وقت کو ملزم گردانا اور اصل ملزم کو نہ پہچانا ۔ یہ بے انصافی اکثر ہوئی ہے ۔ لیکن آخرکار تاریخ عموماً صحیح ملزم کے بارے میں اپنا فیصلہ دے دیتی ہے ۔

قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کو اگر ایک جملے میں بیان کرنا مقصود ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بنیادی سبب صحیح فیصلہ کرنے کی صلاحیت کا فقدان ہے ۔

تعلیم و تربیت :

صحیح فیصلے کی صلاحیت کی نشو و نما کے لیے دیگر امور کے علاوہ تعلیم و تربیت کی ضرورت ہے ، کیونکہ تعلیم ہی کے ذریعے صحیح معلومات فراہم کیے جا سکتے ہیں اور ان کا تجزیہ کر کے نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں ۔ اس لیے وہی تعلیم مفید ہوگی جو اس دور کے بارے میں زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کر سکے ۔ زندہ قومیں اسی قسم کی تعلیم کا اہتمام کرتی ہیں ۔ مثلاً پیغمبر اسلامؐ نے علم حاصل کرنے کے لیے تمام ذرائع استعمال کرنے کی ہدایت فرمائی ، چاہے اس کے لیے چین کا سفر ہی کیوں نہ

اختیار کرنا پڑے ۔ خلیفہ الماموں عباسی نے بیت المحکمت میں مشرق و مغرب کے حکما یا ان کی کتب جمع کرنے کی کوشش کی ۔ علم و فضل کی فضا پیدا ہوئی ، قوم نے عالمانہ مزاج اختیار کیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں فلسفی اور سائنسدان پیدا ہوئے جن کے فیضان سے انسانی تہذیب و تمدن میں گراں قدر ترقی ہوئی ۔ اہلِ یورپ نے اپنی ترقی کی بنیاد مسلمان مفکرین کی کاوشوں پر استوار کی ۔ اس طرح آج دنیا کی ترقی جو ہم دیکھ رہے ہیں وہ بہت حد تک مسلمانوں کی مرہونِ منّت ہے ۔ لیکن جب قومیں علم و فضل کو اہمیت نہیں دیتیں تو بہت جلد زوال آمادہ ہو جاتی ہیں ۔ ان میں فیصلے کی صلاحیت کمزور ہو جاتی ہے ۔ مثلاً اہلِ روما نے یونانی علوم کو اپنایا تھا اور ترقی کی تھی لیکن پھر ایک زمانہ آیا کہ انھوں نے تعلیم کے فرائض غلاموں کے سپرد کر دیے ، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ۔ تعلیم کی اس توہین کے بعد رومن قوم کے زوال میں زیادہ دیر نہیں لگی ۔

تعلیم کی اہمیت سے کسی کو انکار نہیں لیکن ضروری یہ ہے کہ تعلیم ماضی کے ساتھ ساتھ حال کا بھی احاطہ کرے ۔ زمانۂ حال کے مختلف ملکوں اور قوموں کے نظریات سے متفق ہونا ضروری نہیں لیکن واقف ہونا ضروری ہے ورنہ تعلیم ناقص رہ جائے گی اور فیصلے کی صلاحیت کو تقویت نہ پہنچ سکے گی ۔ اسلام نے تو تعلیم کے معاملے میں نہایت وسیع نظر رکھنے کی ہدایت فرمائی ہے ۔ بعض کمیونسٹ ملکوں نے بیرونی نظریات پر پابندی لگانے کی کوشش کی تھی لیکن انھیں کامیابی نہیں ہوئی ۔ علم پر پابندی لگانے سے تجسّس بڑھتا ہے اور طالب علم اس علم میں زیادہ دلچسپی لینے لگتا ہے جسے چھپایا جا رہا ہو ۔ لیکن کمیونسٹ ملکوں کو بھی جلد اس کا احساس ہو گیا ۔ حال ہی میں چین نے ایسے اقدامات کیے ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ دوسرے ملکوں سے زیادہ سے زیادہ سائنسی معلومات حاصل کیے جائیں تاکہ فکر میں گھٹن پیدا نہ ہو۔

فکر کی آزادی :

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فکر کی آزادی کی اہمیت کے بارے میں کچھ اظہارِ خیال کیا جائے۔ ہم انسانی افعال میں فکر کی اہمیت واضح کر چکے ہیں۔ صحیح فکر ہی سے صحیح فیصلہ کیا جا سکتا ہے اور صحیح فیصلے سے صحیح عمل پیدا ہوتا ہے۔ فکر اُس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتی جب تک وہ آزاد نہ ہو۔ تاریخ میں جب بھی فکر پر پابندی لگانے کی کوشش کی گئی ہے تو یا تو فکر مسخ ہو گئی یا فکر نے بوجھ تلے دب کر راہِ فرار اختیار کر لی اور بعض اوقات ان سمتوں میں چلی گئی جہاں اسے نہیں جانا چاہیے تھا۔ یہ صحیح ہے کہ ہر قسم کے افکار ہر قسم کے افراد کے لیے موزوں نہیں۔ بعض باتیں ایک بچے کے سامنے نہیں کی جاتیں، نہ اسے سمجھائی جا سکتی ہیں۔ ممکن ہے وہ اس کے لیے مضر بھی ہوں۔ اسی لیے حضرت علیؑ نے ہدایت کی کہ لوگوں سے ان کی ذہنی سطح کے لحاظ سے گفتگو کرو۔ اسی طرح حضرت امام غزالیؒ نے بار بار کہا کہ علوم کے بعض مقامات عام آدمیوں کو نہیں سمجھائے جا سکتے۔ لیکن تاریخ میں ہوا یہ کہ ناعاقبت اندیش حکمرانوں نے کوشش کی کہ لوگ ان کے غلط یا صحیح احکامات کے مطابق عمل کریں۔ اس میں تو وہ بہت حد تک کامیاب ہو گئے، لیکن انھوں نے یہ کوشش بھی کی کہ لوگ ان کے احکامات کے مطابق سوچیں اور فکر کریں۔ اس کے نتائج خطرناک ہوئے۔ فکر کو جس قدر دبایا گیا وہ بے چین ہو کر ابھری اور شدت کے ساتھ ابھری۔ اہلِ فکر کو قید کیا گیا، سولی پر چڑھایا گیا، لیکن ان کی فکر زندہ رہی کیونکہ فکر کو نہ قید کیا جا سکتا ہے نہ سولی پر چڑھایا جا سکتا ہے۔

تاریخ کی ایک دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ دو ہزار سال ہوئے مسیحیت ایک عظیم اندازِ فکر کی حیثیت سے ابھری۔ اہلِ روما نے اسے طاقت سے دبانا چاہا مگر ناکام رہے اور مسیحیت اہلِ روما پر غالب آ گئی۔ اور پھر

یوں ہوا کہ یہی مسیحیت اہلِ کلیسا کے ہاتھوں مسخ ہو گئی اور بقول گبن روما کے زوال کا سبب بنی۔ اس کے بعد انتہا پسند اہلِ کلیسا نے اٹھارویں صدی کے فرانسیسی مفکرین کو طاقت سے دبانا چاہا لیکن مفکرین اہلِ کلیسا پر غالب آ گئے۔

فکر کا مقابلہ کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ کہ فکر کا مقابلہ فکر ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ فکر کا توڑ فکر ہی سے ممکن ہے۔ بقول ہیگل تصور خود آگے چل کر اپنی نفی کر لیتا ہے۔ اگر فکر ناقص ہے تو وہ خود اپنی نفی کر لے گی۔ اگر اندازِ فکر غلط ہے تو وہ اپنی طاقت کھو دے گا اور ایک دوسرا اندازِ فکر پیدا ہو جائے گا۔ اس لیے اگر ایک اندازِ فکر کو توڑنا ہے تو اس کی صورت یہی ہے کہ مزید فکر کیا جائے۔ اگر دوسرا اندازِ فکر زیادہ قوی ہوگا تو وہ پہلے اندازِ فکر پر غالب آ جائے گا۔ فکر کو اُس وقت بہت تقویت ملتی ہے جب اسے کوئی "دشمن" مل جاتا ہے۔ "دشمن" کی مدافعت کے لیے فکر حرکت میں رہتی ہے، اس میں جمود نہیں آتا۔ یہاں وہی اصولِ بقا کارفرما ہوتا ہے جو مظلوم قوموں اور چھوٹے جانوروں میں ملتا ہے۔ مظلوم قومیں اور اقلیتیں اکثر اچھے دفاع کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ ان کے افراد عموماً ذہین اور محنتی ہوتے ہیں۔ جنگل کے چھوٹے جانور لومڑی اور بلی وغیرہ اکثر اونٹ یا ہاتھی سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی اندازِ فکر کو طاقت سے کچلنا نہ صرف بے کار ہے بلکہ اس کی زندگی میں اضافہ کرنے کے مترادف ہے۔

فکر کی آزادی صحیح فیصلے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اگر فکر پر پابندی لگا دی جائے تو تصویر کا ایک ہی رخ سامنے آئے گا۔ فیصلہ زیادہ سے زیادہ جذباتی ہوگا، عقلی نہیں، جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں۔

فکر کی آزادی اس لیے ضروری ہے تاکہ مختلف افکار حرکت میں رہیں اور نئے افکار پیدا ہوتے رہیں۔ ان افکار میں تصادم بھی ہوگا۔ اس تصادم کی نوعیت عقلی بھی ہوگی، جذباتی بھی، لیکن آزاد افکار کا تصادم اس قدر خطرناک نہیں ہوتا جتنا افکار کا عرصے تک دبے رہنا اور پھر مسخ شدہ

حالت میں یکایک اُبل پڑنا ۔ اس مسخ شدہ حالت میں افکار کی شکل بالکل بدل جاتی ہے ۔ عقلی افکار بھی بعض اوقات جذباتی بن جاتے ہیں ۔ انقلابات اور خصوصاً خونی انقلابات اسی شکل میں آتے ہیں ۔ مثلاً بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ انقلابِ فرانس اٹھارویں صدی کے فلسفیوں نے برپا کیا ، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ سوائے روسو کے کوئی مفکر نہیں چاہتا تھا کہ بادشاہت ختم ہو ۔ مفکرین اور عوام صرف اصلاحات چاہتے تھے ۔ وہ حرّیتِ فکر چاہتے تھے ، وہ اہلِ کلیسا کے استبداد اور زرگری سے نجات چاہتے تھے ۔ وہ صرف روٹی چاہتے تھے (فرانسیسی انقلاب کا ایک نعرہ یہی تھا ''ہمیں روٹی دو'') ۔ اگر ملک میں معاشی ، سیاسی اور معاشرتی اصلاحات آ جاتیں تو انقلاب کی نوبت نہ آتی ۔ غالباً بادشاہت کچھ عرصہ اور قائم رہتی ۔ (جیسا کہ انیسویں صدی میں پھر قائم ہو گئی تھی) لیکن اربابِ حل و عقد نے سخت موقف اختیار کیا ۔ اہلِ کلیسا ، اُمرا اور سیاست دانوں نے مل کر اپنا تحفظ کیا ۔ عوام کو نظر انداز کیا ۔ بادشاہ کی کمزوری سے فائدہ اُٹھایا ۔ چنانچہ نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہ قتل ہوا اور ایسا خونیں انقلاب آیا جس سے کئی سال تک قتل و خون کا بازار گرم رہا ۔ انسان درندہ بن گیا تھا کیونکہ برسوں کے گھٹے ہوئے افکار مسخ ہو کر رہ گئے تھے ۔ اب وہ انسانوں کے افکار نہ تھے ، اب وہ جانوروں کے جبلی اور جذباتی افعال تھے ۔ فرانسیسی نے فرانسیسی کو قتل کیا ۔ ہزاروں شریف خاندان ، جن کا ظلم و استبداد سے کوئی تعلق نہیں تھا ، بلکہ خود مشکل سے سفید پوشی قائم رکھے ہوئے تھے ، انقلابی درندوں کے ہاتھوں تباہ ہو گئے ۔ خونیں انقلاب میں یہی ہوتا ہے ۔ فرانس کے عوام نے آخرکار ظلم و استبداد سے نجات حاصل کی لیکن خون میں نہا کر ۔ کیا استحصال سے آزادی حاصل کرنا خون بہنے کے بغیر ممکن نہ تھا؟ یقیناً ممکن تھا ۔ اس کی مثال برطانیہ ہے ۔ انگریزوں نے تاریخ سے سبق لیا ۔ انھوں نے حرّیتِ فکر کو باقی رکھا اور اہلِ فکر پر مظالم نہیں کیے ، افکار کی حرکت کو نہیں روکا ۔ نتیجہ یہ

ہوا کہ وہاں خونی انقلاب نہیں آیا بلکہ اصلاحات آئیں اور برطانیہ خون کا ایک قطرہ بہائے بغیر ایک فلاحی مملکت بن گیا۔

آزادیِ فکر ضروری ہے، لیکن اگر قوم کے بعض افراد واقعی دیوانے ہو جائیں اور ایسے افکار کی تشہیر کرنے لگیں جن میں نہ کوئی منطقی ربط ہو، نہ کوئی بلند مقصد، تو اس دیوانگی کا سدِ باب طاقت سے کیا جا سکتا ہے تاکہ ملک میں آگ نہ لگ جائے۔ لیکن یہاں بھی تناسب کا اصول پیش نظر رہنا چاہیے کہ طاقت کس حد تک استعمال کی جائے۔ اور اس کے ساتھ قوم کے اہلِ فکر حضرات پر بھی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ یہاں اسی قدر اشارہ کافی ہوگا کہ اگر فکر کی شکل میں آگ برسائی جا رہی ہو تو اس آگ کے جواب میں جذباتی افکار کی آگ نہ برسائی جائے، بلکہ اس آگ کو فرو کرنے کے لیے عقل و دانش اور صبر و تحمل کی تلقین کی جائے۔ ممکن ہے افکار سے افکار کی آگ بجھ جائے اور اس طرح طاقت کے استعمال کی ضرورت پیش نہ آئے۔ جذبات کی آگ بھڑکانا آسان ہے لیکن بعض اوقات جذبات کی آگ اس قدر زیادہ بھڑک اٹھتی ہے کہ اس پر قابو حاصل کرنا آگ بھڑکانے والوں کے بس میں بھی نہیں رہتا۔ آگ بھڑکانے والے آگ اس امید پر بھڑکاتے ہیں کہ اس سے دشمن کا گھر جل جائے گا لیکن وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ اگر وہ بھی اسی قوم سے تعلق رکھتے ہیں تو اُن کا اپنا گھر بھی دشمن کے گھر سے زیادہ دور نہیں ہوتا۔ جب آگ لگتی ہے اور قابو سے باہر ہو جاتی ہے تو دشمن کا گھر ہی نہیں، اپنا گھر بھی جل جاتا ہے، اور پھر سب گھر جل جاتے ہیں اور کچھ باقی نہیں رہتا۔ قوموں کی خانہ جنگیوں کا اکثر یہی انجام ہوتا ہے۔

عقل اور جذبات کا تناسب :

یہ ہے فکر کی وہ صورت جب فکر عقل و خرد کا دامن چھوڑ کر جذبات کی آغوش میں چلی جاتی ہے۔ اس لیے فکر اسی صورت میں صحت مند

ہوتی ہے جب عقل جذبات سے مغلوب نہیں بلکہ جذبات پر غالب رہے ۔ عقل اور جذبات کے بارے میں ہم بہت کچھ کہہ چکے ہیں ۔ یہاں مزید یہ کہنا ضروری ہے کہ انسان کی فکری تاریخ میں عقل اور جذبات کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے ۔ تقریباً ہر دور میں بعض مفکرین نے عقل کی تائید کی ، بعض نے جذبات کی اہمیت پر زور دیا ۔ جیسا کہ ہم گذشتہ ایک باب میں کہہ چکے ہیں ، اٹھارویں صدی کے یورپ میں سترھویں صدی کی عقلیت پسندی کے اثرات موجود تھے ۔ فرانس میں والتیر اور دیگر مفکرین نے عقلیت پسندی کی تائید کی ، لیکن اس کے ردِ عمل کے طور پر روسو نے جذبات پرستی کی حمایت کی ۔ جرمنی میں کانٹ نے درمیانی راستہ نکالا ۔ اس نے عقل کی اہمیت کو واضح کیا لیکن اس کی حدود بھی معین کیں ۔ اس کے نتیجے میں ردِ عمل ہوا اور رومانی تحریک کو فروغ حاصل ہوا جو انیسویں صدی کے شروع میں کمال پر پہنچا ۔ لیکن ردِ عمل کے طور پر ہیگل نے عقل کا ایک نہایت ہمہ گیر نظریہ پیش کیا ۔ اسی زمانے میں فرانس میں وکٹرہیوگو رومانی ادب تخلیق کر رہا تھا ۔ پھر انیسویں صدی کے وسط میں اور اس کے بعد رومانیت کے خلاف رد عمل ہوا ۔ چنانچہ کارل مارکس ، ڈارون اور دیگر سائنس دانوں کا زمانہ آیا اور پھر عقلیت پسندی کو تائید حاصل ہوئی ۔ بیسویں صدی کے شروع میں آئن سٹائن عقل کی تائید میں اور برگساں جذبات اور وجدان کی تائید میں نظر آتے ہیں ۔ اس کے بعد جہاں متعدد سائنس دانوں نے عقل کے سہارے بعض حیران کن ایجادات کیں اور تسخیرِ کائنات میں چاند تک پہنچے ، وہاں ژین پال سارتر عقل کے مقابلے میں وجدان اور جذبات کا ایک نیا نظریہ پیش کرتے ہیں ، جو وجودیت کے فلسفے میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے ۔ لیکن اس کے بعد فرانس ہی میں پروفیسر کلود لیوی ستراس ''تعمیریت'' (Structuralism) کا نیا سائنسی نظریہ پیش کرتے ہیں اور اس روشنی میں کئی علمی مسائل کی نئی تفسیر و تشریح کرتے ہیں ۔

یورپ کی تین سو سالہ فکری تاریخ کے اس مختصر جائزے سے دو باتیں

سامنے آتی ہیں ۔ ایک یہ کہ عقل اور جذبات دونوں کی اہمیت ہمیشہ تسلیم کی گئی ہے اور دوسرے یہ کہ زندہ قوموں کی فکر میں جمود نہیں ہوتا ۔ عمل اور رد عمل کا سلسلہ جاری رہتا ہے ۔ جذبات اور عقل کے باہمی ربط سے متعلق ایک امر کی وضاحت ضروری ہے ؛ یہ صحیح ہے کہ ہر انسان کی طرح ہر قوم کو عقل کی ضرورت بھی ہے اور جذبات کی بھی لیکن اہم بات یہ معلوم کرنا ہے کہ قوم کو عقل کی ضرورت زیادہ ہے یا جذبات کی ۔ بعض قومیں عقل کے سہارے ترقی کرتے کرتے اس منزل پر پہنچ جاتی ہیں کہ ان کے افراد کی زندگی مشینوں کی طرح ہو جاتی ہے ۔ قوم مشینی دور سے اس قدر متاثر ہو جاتی ہے کہ فرار ڈھونڈنے لگتی ہے اور یہ فرار اسے جذباتی دنیا میں لے جاتا ہے جہاں اسے سکون ملتا ہے ۔ اسی لیے امریکہ اور بعض مغربی ملکوں میں لوگ روحالیات ، یوگ اور دیگر مذہبی رسومات میں خوشی تلاش کر رہے ہیں ۔ جوگیوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا جاتا ہے اور دولت ان کے قدموں پر نچھاور کی جاتی ہے ۔ یہ تمام مظاہر ہیں ایک ایسے معاشرے کے جو عقلیت پسندی سے ضرورت سے زیادہ متاثر ہو گیا ہے ۔ اسے اب عمل کی نہیں بلکہ جذبات کی ضرورت ہے تاکہ تناسب برقرار رہے ۔ اس کے برخلاف اگر کسی مشرقی معاشرے میں لوگ پہلے ہی بہت زیادہ جذباتی ہوں اور عقلیت پسندی سے دور ہوں تو انھیں عقل کی زیادہ ضرورت ہے یا جذبات کی ؟ انھیں سائنس کی طرف آنے کی ضرورت ہے یا شعر و شاعری کی طرف ؟ اس نکتے پر اظہارِ خیال کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ بعض مشرقی حضرات جب کسی مغربی قوم کے فرد کو جذباتی زندگی کی تعریف کرتا دیکھتے ہیں تو بہت خوش ہوتے ہیں کہ یہ اس صفت کی تعریف کر رہا ہے جو اہلِ مشرق میں ہے ، اہلِ مغرب میں نہیں ہے ۔ لیکن اہلِ مشرق یہ بھول جاتے ہیں کہ اہل مغرب اس قدر ترقی کر چکے ہیں کہ مشرق کی بہت سی قومیں اپنی بقا کے لیے ان کی محتاج ہیں ۔ اس ترقی کے بعد ان کو جذباتی زندگی کی طرف آنے کی ضرورت محسوس ہوئی ۔ لیکن ایک پسماندہ قوم کو ، جو دوسری قوموں کی محتاج ہو گئی ہے ،

ایسے جذبات سے زیادہ عقل کی ضرورت ہے - پسماندہ اقوام کو اس فکری مغالطے سے بچنا چاہیے -

ایک اور فکری مغالطہ پسماندہ قوموں میں یہ پایا جاتا ہے کہ وہ ترقی یافتہ قوموں کے معاشرے میں عیب نکال کر خوش ہوتی ہیں - اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا معاشرہ برا ہے تو یہ دردِ سر پسماندہ قوم کا نہیں بلکہ اُس ترقی یافتہ معاشرے کا ہے - اگر اُس معاشرے کے لوگ خود بھی اپنے عیوب پر تنقید کرتے ہیں تو یہ ان کی فراست کی دلیل ہے - خود پر تنقید کرنا ذہنی بلوغت کی نشانی ہے اور اپنی کمزوریوں کو چھپانا خود فریبی ہے - دوسرے یہ کہ اگر کسی معاشرے میں خرابیاں ہیں تو صحیح طرزِ عمل یہ ہے کہ ان خرابیوں کی نقل نہ کی جائے - لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی دیکھا جائے کہ وہ کون سی خوبیاں ہیں جن کی وجہ سے وہ معاشرہ خوش حال ہے ، ترقی یافتہ ہے اور پسماندہ قوموں کی مدد کرنے کے قابل ہوا ہے - کوشش کرنی چاہیے کہ ترقی کرکے اس معاشرے سے آگے نکل جائیں (جیسے اہلِ چین نے کیا ہے) یا کم از کم اس کے دست نگر نہ رہیں - ترقی یافتہ قوموں سے اظہارِ نفرت کرتے رہنا اور ان کی امداد پر زندہ رہنا ایک فکری مغالطہ ہی نہیں بلکہ ذہن اور اخلاق کی وہ پستی ہے جہاں پہنچ کر ترقی کی راہیں نظر سے اوجھل ہو جاتی ہیں -

مذکورہ بالا چند فکری مغالطے محض مثال کے طور پر پیش کیے گئے ہیں - ان کا مقصد کسی ملک یا قوم کی طرف داری کرنا نہیں ہے - کسی دوسری قوم میں لاکھ عیوب ہوں لیکن اُن پر تنقید کا کچھ فائدہ نہیں ہوتا - وہ لوگ اپنی بے راہ روی کا خمیازہ خود ہی بھگت لیں گے - فائدہ مند تنقید وہ ہوتی ہے جو خود اپنی قوم پر کی جائے - اپنی کمزوریوں کو دریافت کیا جائے - اپنے فکری مغالطوں کی نشان دہی کی جائے - اپنے فکری انتشار کا تجزیہ کیا جائے اور پھر ان خامیوں کو دور کرنے کی تدبیر کی جائے - اس لیے ضروری ہے کہ فکر کو پابند نہ کیا جائے - فکر کو

حرکت میں رہنے دیا جائے۔ فکر کی حرکت سے نئے خیالات ابھریں گے۔ ناقص افکار خود اپنی موت مر جائیں گے۔ اقبال نے بھی یہی خیال ظاہر کیا تھا کہ جہانِ تازہ کی نمود افکارِ تازہ ہی سے عبارت ہے۔ اسلام نے حرّیتِ فکر پر بار بار اصرار کیا ہے اور انسانی تہذیب پر اسلام کے احسان کا راز حرّیتِ فکر ہی میں مضمر ہے۔

خرد افروزی اور اسلام :

حرّیتِ فکر کو قائم رکھنے کے لیے اسلام نے خرد افروزی کی حوصلہ افزائی کی تھی۔ علم و حکمت کو قرآن کریم نے خیراً کثیرا[1] قرار دیا تھا اور تسخیر کائنات کے لیے عقل و فہم کو استعمال کرنے کی ہدایت کی تھی۔ عقل اور عقلی علوم کو وحی، وجدان اور عقیدے سے متصادم نہیں کرنا چاہیے۔ یہ سب اسلامی تعلیمات کے مختلف پہلو ہیں۔ ایک کی ترویج دوسرے کی تنقیص پر دلالت نہیں کرتی۔ ایمان اور تقوے کے ساتھ عقل و دانش کی حوصلہ افزائی اور خرد افروزی عین اسلام ہے اور مسلمانوں کے لیے اسلام کی ہدایت ابد تک کے لیے ہے۔ ہم اس موضوع پر گذشتہ صفحات (مسلمانوں کے افکار پر ایک طائرانہ نظر) میں تفصیل سے اظہارِ خیال کر چکے ہیں۔

اہلِ فکر کا کردار :

ہم نے اس کتاب کے مختلف مقامات پر اُن اسباب کی نشان دہی کی کوشش کی ہے جن کی وجہ سے قومیں شکست و زوال کا شکار ہوتی ہیں۔ اب آخر میں ہم مختصراً یہ بیان کریں گے کہ اس خرابی کی ذمہ داری سب سے زیادہ قوم کے کس طبقے پر عائد ہوتی ہے۔ یوں تو ظاہر ہے کہ پوری قوم ہی اپنے زوال کی ذمہ دار ہے، لیکن عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ

۱- و من یوت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً (۲ : ۲۶۹)

قوم کے حکمران یا سیاست دان عروج و زوال کے ذمہ دار ہوتے ہیں - یہ بات بہت حد تک صحیح ہے - ظاہر ہے کہ قوم کے حال اور مستقبل کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار جن افراد کے ہاتھوں میں ہوگا وہی ان فیصلوں کے نتائج کے ذمہ دار بھی ہوں گے - جمہوری معاشروں میں اہم فیصلے عوام کی مرضی سے کیے جاتے ہیں لیکن عوام کی رائے کی تشکیل میں سیاست دان اور حکمران بہت اہم کردار ادا کرتے ہیں - وہ عوام کی رائے کو بدل بھی سکتے ہیں (کبھی عوام کی بہبود کے لیے اور کبھی اپنی بہبود کے لیے) لیکن جوں جوں معاشرے میں تعلیم اور سیاسی شعور بڑھتا ہے اس کے ساتھ ساتھ خود عوام میں ایک ایسا طبقہ اُبھرتا ہے جو قوم کے مسائل پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرتا ہے اور اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے - یہ طبقہ اہلِ فکر کا ہوتا ہے - اس طبقے میں قوم کے دانشور شامل ہوتے ہیں - لیکن ہم نے ''اہلِ فکر'' کی اصطلاح اس لیے استعمال کی ہے کہ بعض دانشور اپنی عمر کا بیشتر حصہ علم و دانش کے حصول میں گزارتے ہیں اور عوام الناس کو اس سے فیض یاب کرتے ہیں - وہ اعلیٰ درجے کی فکری صلاحیتیں رکھتے ہیں اور ان سے کام بھی لیتے ہیں ، لیکن ایک وقت ایسا آتا ہے جب تقاضائے عمر کی وجہ سے یا علم و دانش کی ناقدری کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے یہ بزرگ ایک قسم کی بے نیازی اختیار کر لیتے ہیں - وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ قوم ان سے استفادہ نہیں کرنا چاہتی - ایسی قوم کے لیے زیادہ فکر کرنا یا اس کا اظہار کرنا تضییع اوقات ہے - بعض صورتوں میں ان حضرات کا موقف صحیح ہوتا ہے - ان حضرات سے شکایت بے جا ہوگی کیونکہ اُنھوں نے قوم کو بہت کچھ دیا لیکن قوم نے انھیں مایوس کیا - لیکن ایک طبقہ ایسا بھی ہوتا ہے جو علم و دانش اور غور و فکر کی ناقدری کے باوجود اور بار بار مایوسیوں اور بعض اوقات لعن طعن اور ملامت کا ہدف بننے کے باوجود فکر کا عمل جاری رکھتا ہے - اسی طبقے کو اہلِ فکر کہا جا سکتا ہے - اس میں اعلیٰ پائے کے دانشور بھی شامل ہوتے ہیں اور ایسے افراد بھی جنھوں نے علم و دانش کی درسگاہوں

میں اعلیٰ ترین تعلیم تو حاصل نہیں کی لیکن علم و فن کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا اور غور و فکر جاری رکھا ۔ یہ لوگ فکری عمل کو جاری رکھتے ہیں ۔ انکو میں عمل اور ردِ عمل کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور فکری جمود پیدا نہیں ہوتا ۔ کسی قوم کے عروج و زوال میں دانشوروں اور اہلِ فکر کے کردار کی شکل مختصراً حسبِ ذیل ہے ۔

قوم سے متعلق فیصلوں کا اختیار گو حکمرانوں ، سیاستدانوں اور دیگر اربابِ حل و عقد ہی کو حاصل ہوتا ہے ، لیکن ان فیصلوں کے اہم عناصر (جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں) اور بنیادیں اہلِ فکر فراہم کرتے ہیں یا کم از کم انھیں ان کی فراہمی میں مدد دینی چاہیے ۔ حکمران عموماً انصرامِ مملکت کے روزمرہ کے مسائل میں اس قدر الجھے ہوئے ہوتے ہیں کہ انھیں وقت نہیں ملتا کہ وہ ہر مسئلے کا مفصل طور پر قومی اور بین الاقوامی پس منظر میں جائزہ لیں ۔ اس کے لیے سرکاری ملازمین ان کی مدد کرتے ہیں ، لیکن سرکاری ملازمین میں سے بیشتر کی مشکل بھی وہی ہوتی ہے جو حکمرانوں کی ؛ یعنی روزمرہ کے مسائل کا حل ۔ سیاست دان حکم رانوں کی مدد کرتے ہیں اور یہ مدد اکثر نہایت مفید بھی ہوتی ہے لیکن ایک دشواری ایسی ہوتی ہے جس سے عظیم سے عظیم سیاست دان بھی مشکل ہی سے آزاد ہوتا ہے ؛ اور وہ دشواری یہ ہوتی ہے کہ سیاستدان عموماً ایک مدرسۂ فکر ، ایک نظریے ، ایک منشور کے تابع ہوتے ہیں ۔ یعنی پارٹی لائن کے سامنے مجبور ہوتے ہیں ، یا غیر محسوس طور پر اُن کا ذہن ایک ہی خط پر سوچنے کا عادی ہو جاتا ہے ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مسئلے کے دوسرے رخ ان کے سامنے نہیں آتے ، یا اگر آتے ہیں تو ان پر اُن کی نظر نہیں جاتی ۔ گویا حکمران اور سیاستدان اکثر حقیقت کو جزوی طور پر دیکھ پاتے ہیں اور ان پر غور کر کے فیصلے کرتے ہیں جس کی وجہ سے پورے خلوص کے باوجود فیصلے غلط ثابت ہوتے ہیں ۔

اہلِ فکر اس قسم کی قید و بند سے آزاد ہوتے ہیں ۔ انھیں کسی پارٹی یا کسی گروہ کے سامنے جواب دینا نہیں ہوتا ۔ ان کی وفاداری کسی

پارٹی یا گروہ سے نہیں ہوتی - ان کی وفاداری صرف "حقیقت" سے ہوتی ہے - انہیں جہاں کہیں بھی حقیقت نظر آتی ہے وہ اس کی نشان دہی کر دیتے ہیں - فیصلہ کرنا اربابِ حل و عقد کا کام ہوتا ہے - وہ اہلِ فکر کی رائے پر مناسب غور کرتے ہیں، چاہے ان کی رائے ان کو پسند آئے یا نہ آئے - ایسی شکل میں فیصلے صحیح بھی ہو سکتے ہیں غلط بھی - چونکہ زیادہ سے زیادہ معلومات، ان کا تجزیہ اور متبادل راستے پیش کر دیے جاتے ہیں، جو ایک اہم فیصلے کے لیے ضروری ہیں، اس لیے اگر فیصلہ غلط بھی ہو تو وہ زیادہ تباہ کن نہیں ہوتا -

اب اگر کسی قوم کے دانشور یا اہلِ فکر خاموش ہو جائیں یا ان کو خاموش کر دیا جائے تو وہ قوم فکری گھٹن کا شکار ہو کر جائے گی - اس کی فکر مسخ ہو جائے گی اور اس کا عمل بھی - ایسی قوم کو شکست و زوال سے کوئی نہیں بچا سکتا -

اہلِ فکر قوم یا معاشرے میں اقلیت ہی میں ہوتے ہیں لیکن یہ وہ اقلیت ہوتی ہے جو قوم کو افکارِ تازہ فراہم کرتی ہے - فکری جمود پیدا نہیں ہونے دیتی - افکار میں جدلیت کے عمل کو جاری رکھتی ہے - (ہم اس سے پہلے یہ موقف بیان کر چکے ہیں کہ ہیگل کی جدلیت خود بخود جاری نہیں رہ سکتی - افکار کو حرکت میں لانا ضروری ہے) - فرسودہ افکار میں نقص کا عنصر دریافت کرتی ہے - اس طرح ان افکار کی نفی ہوتی ہے - نئے افکار پیدا ہوتے ہیں اور پھر افکار کی جدلیت سے مزید نئے افکار پیدا ہوتے ہیں - علوم میں ترقی ہوتی ہے، نئی دریافتیں ہوتی ہیں، معاشرے کے پیچیدہ اور روز افزوں مسائل کے حل تلاش کیے جاتے ہیں -

(یہاں سرسری طور پر اس حقیقت کی طرف اشارہ کر دینا مناسب ہوگا کہ معاشرے میں جتنی ترقی ہوگی وہ اتنا ہی پیچیدہ ہوگا - مثلاً جن معاشروں میں پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے وہ ترقی کرتے ہیں اور ترقی کے ساتھ ساتھ یہ معاشرے پیچیدہ ہوتے جاتے ہیں اور معاشرتی مسائل بھی پیدا ہوتے جاتے ہیں - ان مسائل کے حل بھی پیچیدہ ہوتے ہیں جن کو تلاش

کرنے کے لیے گہرے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اگر معاشرہ سیدھا سادہ ہو ، پیداوار میں اضافے کا مسئلہ ہی نہ ہو تو اس کے مسائل بھی بہت سادہ ہوتے ہیں ۔ مثلاً ایک جنگل یا صحرا میں رہائش پذیر قبائل کے مسائل بہت کم اور سادہ ہوں گے ۔ یا انسان سے نچلی سطح ہر حیوانی معاشروں کے مسائل اور بھی سیدھے سادے ہوتے ہیں ۔ معاشرتی مسائل کی پیچیدگی دراصل ایک قیمت ہے جو تہذیب کی ترقی کے لیے قوم کو ادا کرنا ہوتی ہے ۔ بعض لوگوں کا خیال تھا کہ یہ قیمت ادا نہ کی جائے ، تہذیبی ترقی نہ کی جائے ۔ معاشرتی مسائل میں اضافہ نہ کیا جائے ، سیدھی سادی زندگی یا فطری زندگی بسر کی جائے ، جیسے حیوانات کرتے ہیں ! مثلاً روسو کچھ اسی نظریے کی طرف مائل تھا ۔ اپنا اپنا خیال ہے) ۔ ہم ابھی یہ عرض کر رہے تھے کہ اس ترقی پذیر اور مشینی دور میں زندہ رہنے کے لیے اور ترقی یافتہ قوموں کی غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے لیے اگر قوم خود ترقی کرنا چاہتی ہے تو اسے پیداوار میں اضافہ کرنا ہوتا ہے اور پیداوار میں اضافہ کرنے کے لیے جن میکانیکی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے انھیں حاصل کرنا ہوتا ہے ۔ اس طرح معاشرے میں تبدیلیاں آتی ہیں اور نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں ۔ ان کے حل کے لیے نئے افکار کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ نئے افکار یا تو کسی بیرونی ملک سے درآمد کیے جاتے ہیں یا قوم کے اہلِ فکر کی اقلیت اپنے افکار پیدا کرتی ہے ۔ قوم کے اہلِ فکر کے افکار میں بہتری یہ ہوتی ہے کہ یہ افکار اس قوم کی مذہبی ، روحانی اور اخلاقی اقدار سے بہت حد تک ہم آہنگ ہوتے ہیں ۔ اس لیے ان افکار کی مقبولیت کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں ۔ اہلِ فکر کی اقلیت کی نوعیت کسی حد تک وہی ہوتی ہے جس کا تصور ہسپانوی مسلمان مفکر ابنِ باجہ نے کیا تھا یا جسے ٹائن بی نے ”تخلیقی اقلیت“ قرار دیا ہے ۔ ہم ان دونوں کا ذکر اس کتاب میں مناسب مقامات پر کر چکے ہیں ۔

پسماندہ اقوام میں اہلِ فکر کی ذمہ داریاں اور بھی زیادہ ہوتی ہیں ۔ چونکہ ملک میں تعلیم عام نہیں ہوتی اس لیے علم و فضل کا ساز و سامان

جو تخلیقی فکر کے لیے ضروری ہے، قوم کے معدودے چند افراد کے پاس ہی ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں پسماندہ قوموں میں اہلِ فکر کی اقلیت ترقی یافتہ قوموں کی فکری اقلیت کے مقابلے میں بہت چھوٹی ہوتی ہے: یعنی لاکھ دس لاکھ میں ایک خوش قسمت انسان ایسا ہوتا ہے جس نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہو۔ اب یہاں ایک اہم نکتے کی ایک بار پھر، جس کا ذکر پہلے کر چکے ہیں، صراحت ضروری ہے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ خوش قسمت فرد کو یہ احساس ہونا چاہیے کہ وہ اس غریب معاشرے کا فرد ہے جس کی ۹۹% آبادی اپنے بچوں کو ابتدائی تعلیم دلانے کی اہلیت بھی نہیں رکھتی۔ اس معاشرے کے لاکھوں افراد نے اپنے بچوں کا حق کاٹ کر اور ان کو تعلیم سے محروم کر کے اس ایک فرد کو اعلیٰ تعلیم (ملک میں اور بیرونِ ملک) دلوائی ہے۔ قوم کی مجموعی دولت کی تقسیم کا تصور کیا جائے تو یہی صورت اُبھرے گی۔ گویا یہ خوش قسمت فرد اپنی قوم کے لاکھوں بدقسمت، غریب، محنت کش، مظلوم اور بے زبان افراد کا مقروض ہے۔ اس مفلس معاشرے نے خود مفلس رہ کر اس ایک فرد کو خوشحال بنایا ہے۔ خود جاہل رہ کر اسے صاحبِ علم و فضل بنایا ہے۔ یہ وہ قرض ہے جسے یہ فرد یا اس کی کئی نسلیں ادا نہیں کر سکتیں۔ لیکن اگر اس فرد کا ضمیر زندہ ہے تو اسے احساس ہونا چاہیے کہ وہ قرض ادا نہیں کر سکتا تو کم از کم اپنا فرض تو ادا کر سکتا ہے۔ اور اس کا فرض یہی ہے کہ اس نے مفلس قوم کے خرچ سے جو کچھ علم حاصل کیا ہے اسے معاشرے کی خدمت کے لیے پیش کر دے۔ اور اس پیشکش میں صرف اسی پر اکتفا نہ کرے کہ علم کے ذریعے روزگار کا سامان کرے بلکہ اگر توفیق اور اہلیت ہو تو اس علم و فضل کی مدد سے غور و فکر کرنے کے بعد افکارِ تازہ قوم کے سامنے پیش کرے، جن کے ذریعے قوم کے مصائب میں کمی اور بہتر مستقبل کا سامان ہو۔

پسماندہ قوموں میں اہلِ فکر کی ذمہ داریوں کی اہمیت کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ غریب معاشروں کے افراد میں ایک سخت قسم کی بے اطمینانی،

جھنجھلاہٹ اور عدمِ تحفظ کا احساس پایا جاتا ہے ۔ اس قسم کے احساسات ترقی یافتہ معاشروں میں بھی پائے جاتے ہیں ، لیکن ان کے وجوہ بالکل مختلف بلکہ متبائن ہوتے ہیں ۔ پسماندہ معاشروں میں یہ احساس بہت زیادہ افلاس کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ، جبکہ ترقی یافتہ معاشروں میں یہ کیفیت ضرورت سے زیادہ دولت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے ۔ جی ہاں ! ضرورت سے زیادہ دولت بھی نہایت پیچیدہ معاشرتی مسائل پیدا کر سکتی ہے ، جس سے اس قسم کے احساسات اُبھر آتے ہیں ۔ لیکن ترقی یافتہ معاشروں میں ان نفسیاتی مسائل کا مقابلہ کرنے کے لیے قسم قسم کے طریقے استعمال کیے جاتے ہیں ۔ معاشرے کو تسکین مہیا کرنے کے لیے نہایت موثر منصوبے بنائے جاتے ہیں اور ان پر کثیر دولت صرف کی جاتی ہے ۔ دولت تمام مسائل تو حل نہیں کر سکتی لیکن بہت سی دشواریوں کا مداوا کرتی رہتی ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ترقی یافتہ ملکوں کے عام انسان کا طرز زندگی پسماندہ قوم کے عام انسان کے طرزِ زندگی سے پھر بھی بہتر ہی ہوتا ہے ۔ کم از کم اُسے بھوک نہیں ستاتی ۔ اسے پہننے کو کپڑے اور رہنے کو مکان مل ہی جاتا ہے ۔ اس کے بچے تعلیم حاصل کر ہی لیتے ہیں ۔ لیکن پسماندہ قوم کا غریب انسان اکثر اوقات ان بنیادی ضرورتوں سے بھی محروم رہتا ہے ۔ اس مستقل احساسِ محرومی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آہستہ آہستہ پوری قوم ایک مستقل بے اطمینانی ، جھنجھلاہٹ اور عدمِ تحفظ کے احساس کا شکار ہو جاتی ہے ۔ یہ احساس نہایت خطرناک صورتیں اختیار کر لیتا ہے اور انسان اپنے ماحول ، اپنے گردو پیش ہر شے سے نفرت کرنے لگتا ہے اور جذبات بھڑک اُٹھتے ہیں ۔ حد سے زیادہ غصے میں انسان کے ردِ عمل دو طرح کے ہوتے ہیں ۔ اگر اس کا دشمن پر بس چلتا ہے تو وہ اسے مارنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اگر اس کا کسی پر بس نہیں چلتا تو وہ خود اپنا ہی سر پیٹ لیتا ہے ۔ کچھ یہی کیفیت محروم و مجبور پسماندہ قوموں کی بھی ہوتی ہے ۔ جب وہ کسی بیرونی قوم پر حملہ نہیں کر سکتیں تو خود اپنی قوم پر حملہ شروع کر دیتی ہیں اور جو کچھ سامنے آتا

ہے اسے نیست و نابود کرنے کی کوشش کرتی ہیں ۔ نفرت محض خلا میں تو نہیں کی جا سکتی ۔ نفرت کے اظہار کے لیے کوئی جسمانی شے ہونی چاہیے ۔ چنانچہ اپنی ہی قوم کے افراد ، اپنے ہی شہر اور اپنے ہی ہم وطنوں کے مکان جلائے جاتے ہیں ، سڑکیں توڑی جاتی ہیں ، ملک لوٹے جاتے ہیں ، کتب خانوں کو نذرِ آتش کیا جاتا ہے اور پھر آگ لگانے کے ساتھ ساتھ خون کی ہولی کھیلی جاتی ہے ۔ اس آگ اور خون کے طوفان میں اکثر اوقات سینکڑوں ایسے افراد بھی مارے جاتے ہیں یا تباہ ہو جاتے ہیں جن کا کوئی قصور نہیں ہوتا ۔

آگ اور خون کا یہ طوفان عموماً چند افراد کے ایما پر برپا کیا جاتا ہے اور پھر ساری قوم اس کی لپیٹ میں آ جاتی ہے ۔ عموماً یہ باور کیا جاتا ہے یا باور کرایا جاتا ہے کہ تمام خرابیوں کی ذمہ داری سربراہ مملکت اور اس کے چند ساتھیوں پر ہے ۔ اگر ان کو بدل دیا جائے تو سب صحیح ہو جائے گا ۔ اہلِ اقتدار کو قتل کر دیا جاتا ہے یا بے عزت کر کے نکال دیا جاتا ہے ۔ ان کی جگہ دوسرے افراد آ جاتے ہیں ۔ ان کا پرجوش خیر مقدم کیا جاتا ہے ، لیکن حالات نہیں بدلتے ، کیونکہ قوم کی زبوں حالی کے اصل اسباب نہیں بدلے گئے تھے ۔ بے چینی ، جھنجلاہٹ اور عدمِ تحفظ کے جذبات کا طوفان نئے سرے سے اٹھتا ہے ۔ کشت و خون یا ہنگامے ہوتے ہیں اور پھر ان نئے حکمرانوں کا بھی وہی حشر ہوتا ہے جو پرانے حکمرانوں کا ہوا تھا ۔ اسی طرح ہنگامے ہوتے رہتے ہیں ۔ خون بہتا رہتا ہے ۔ ملک غریب سے غریب تر اور کمزور سے کمزور تر ہوتا رہتا ہے ۔ حکمران آتے رہتے ہیں اور بے عزت ہو کر جاتے رہتے ہیں ۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جن حکمرانوں کو قوم نے بے عزت کر کے نکالا تھا وہ یاد آتے ہیں ، لیکن اب وہ واپس نہیں آ سکتے کیونکہ ان میں سے اکثر مر چکے ہوتے ہیں ۔ پھر وہی ماضی پرستی اور رومانیت کے جذبات ابھرتے ہیں جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور قوم اس ماضی کے تصور میں کھو جاتی ہے ۔ یا پھر کوئی کسی سنہرے مستقبل کی بشارت دیتا ہے تو قوم

مستقبل کے تصور میں کھو جاتی ہے - غرض قوم یا ماضی میں دلچسپی لینے لگتی ہے یا مستقبل میں ، حال کا مقابلہ نہیں کر سکتی ، کیونکہ حال حقیقت ہے اور نہایت تلخ حقیقت - جب حال کی تلخ حقیقت سے تصادم ہوتا ہے تو قوم پھر بد دل ہو کر اپنا گھر جلانا شروع کر دیتی ہے اور اس طرح قومی خود کشی کا یہ عمل کسی نہ کسی شکل میں جاری رہتا ہے -

اس مسموم فضا میں قوم کے اہلِ فکر بہت حد تک چارہ سازی کا کام انجام دے سکتے ہیں - ہم کہہ چکے ہیں کہ اہلِ فکر کی وفاداری صرف ''حقیقت'' سے ہوتی ہے ، کسی فرد یا جماعت سے نہیں ہوتی - اس موقف سے انہیں فائدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی کی مدح یا قدح کرنے پر مجبور نہیں ہوتے - مثلاً حکمران طبقہ اپنے طبقے کی تائید ہی کر سکتا ہے ، تردید نہیں - حزبِ مخالف حکومت کی مخالفت ہی کرتے ہیں ، موافقت نہیں - بعض اخبارات حکومت یا کسی فرد کی تعریف ہی کرتے ہیں ، تنقید نہیں - بعض دیگر اخبارات حکومت پر یا کسی فرد پر تنقید ہی کرتے ہیں ، تعریف نہیں ، چاہے حکومت یا فرد کوئی اچھا کام کیوں نہ کرے - اور یہ سب فریق ایک عالمگیر اور ابدی حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں ؛ وہ حقیقت یہ ہے کہ ابھی تک کوئی انسان ایسا پیدا نہیں ہوا جس میں صرف برائیاں ہی برائیاں ہوں اور کوئی اچھائی نہ ہو - اور کوئی عظیم سے عظیم انسان ایسا پیدا نہیں ہوا جس سے کوئی غلطی سرزد نہ ہوئی ہو - لیکن عموماً سیاست داں اور سیاسی اخبارات وغیرہ ایک فریق کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اکثر و بیشتر یا اندھی محبت کرتے ہیں یا اندھی نفرت - لیکن یہ اندازِ فکر کسی حد تک سیاست دانوں کے لیے قابل فہم ہے - عموماً سیاست داں کی حیثیت ایک وکیل کی ہوتی ہے ، اور ایک وکیل کا اولین فرض یہی ہوتا ہے کہ وہ مقدمے کا ایک رخ پیش کرے - سیاست داں بھی عموماً اپنی پارٹی لائن کے سامنے مجبور ہوتا ہے - سیاسی اخبارات بھی اسی طرح قابلِ معافی ہیں - لیکن اہلِ فکر ان قیود سے آزاد ہوتے ہیں - وہ ایک غیر جانب دار

ادارے کا کردار ادا کر سکتے ہیں - اہلِ فکر کے کردار کے مندرجہ ذیل تین پہلو خاص طور پر اہم ہیں -

اول یہ کہ اگر قوم اور ملک جذبات کی آگ میں جل رہے ہوں تو اس آگ کو بجھانے کی کوشش کریں - مختلف فریق ایک دوسرے کے خلاف شعلہ فشانی کر رہے ہوں تو کسی ایک کی تائید یا مخالفت کے بغیر متعلقہ افراد سے اپیل کریں کہ جو کچھ وہ کہنا چاہتے ہیں ضرور کہیں لیکن وہی بات لعن طعن کیے بغیر بھی کہی جا سکتی ہے - لعنت ملامت کے جواب میں اس کا مکان نہیں کہ دوسرا شخص آپ کی بات مان لے گا یا آپ کی دلیل سے قائل ہو جائے گا - البتہ زیادہ امکان یہی ہے کہ وہ بھی ملامت کے جواب میں ملامت ہی کرے گا - اگر کسی کے عقائد پر حملہ کیا جائے گا تو اس کا امکان نہیں کہ وہ آپ کے عقائد قبول کر لے گا - البتہ اس کا امکان ہے کہ وہ آپ سے اور زیادہ برگشتہ ہو جائے - تاریخ شاہد ہے کہ اسپین اور دیگر یورپی ممالک میں مذہبی عدالتیں قائم ہوئیں لیکن ان کا اثر اچھا نہیں ہوا - ایسے ہی اگر کسی کو بار بار غدار کہا جائے گا تو اس کا کم امکان ہے کہ وہ محبِ وطن ہو جائے - بلکہ ممکن ہے کہ ایک محبِ وطن انسان غدار ہو جائے - مختصر یہ کہ ملک گیری کی جنگ تو طاقت سے لڑی جا سکتی ہے مگر افکار کی جنگ طاقت سے یا شعلہ فشانی سے نہیں بلکہ افکار ہی سے لڑی جا سکتی ہے - جب تک آگ برستی رہے گی ، کچھ اور پیدا نہ ہو سکے گا اور جو موجود ہے وہ بھی جھلس جائے گا - اہلِ فکر قوم کے جذبات کو ٹھنڈا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور انہیں رواداری کی تعلیم دیتے ہیں - یہ مساعی انفرادی بھی ہوتی ہیں اور اجتماعی بھی - اس طرح اہلِ فکر ایک جماعت اور ایک طبقے کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں - ترقی یافتہ ملکوں میں اہلِ فکر ایک نہایت موثر طبقے کی حیثیت رکھتے ہیں -

دوم یہ کہ قوم کو صحیح فیصلہ کرنے میں مدد دی جائے - آتش نوا مقررین اور شعلہ فشاں اہلِ قلم کو سمجھایا جائے کہ قوم کا اصل مسئلہ کیا ہے اور کیا نہیں ہے - قوم کے اصل دشمن کون ہیں اور کون

نہیں ہیں۔ مثلاً ان سے عرض کیا جائے کہ قوم کے دشمن وہ نجی مکانات اور سرکاری عمارات نہیں ہیں جن کو آپ کی آتش لوائی اور شعلہ فشانی کے نتیجے میں جلایا جا رہا ہے۔ ہمارے دشمن وہ کوچہ و بازار نہیں ہیں جن کو لوٹا جا رہا ہے اور ویران کیا جا رہا ہے۔ وہ محنت کش نہیں ہیں جن کو کام سے روک کر ان کی بھوک میں اضافہ کیا جا رہا ہے۔ حتٰی کہ وہ لیڈر اور وہ حکمران بھی حقیقی دشمن نہیں ہیں جن کو ختم کرنے یا بے عزت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ ممکن ہے وہ بھی حالات سے مجبور ہوں۔ ممکن ہے جب دوسرے اقتدار میں آئیں تو وہ بھی ان حالات میں اپنے آپ کو مجبور پائیں۔ آخر یہ لوگ بھی اسی قوم کے فرزند اور اسی قوم کے سپوت ہیں۔ ان کو بھی آپ کی ماؤں بہنوں نے جنم دیا ہے۔ انھوں نے بھی غلطیاں کی ہیں۔ غلطیاں سب سے ہو سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ کہ قوم بہت عرصے سے بے چینی، جھنجلاہٹ اور عدم تحفظ کے احساس کا شکار ہے۔ اس عرصے میں متعدد افراد صاحبِ اقتدار رہے۔ یہ سب غدار نہیں ہو سکتے۔ انھوں نے یا ان میں سے بیشتر نے یقیناً پورے خلوص سے کوشش کی ہوگی کہ حالات بہتر ہو جائیں، لیکن وہ کامیاب نہیں ہوئے اور بے عزت ہو کر نکالے گئے۔ اس کے معنی یہی ہیں کہ قوم کے مسائل کی اصل نوعیت کچھ اور ہے۔ اور یہی وہ سوال ہے جس کا جواب حاصل کرنے کے لیے جذباتی سطح پر نہیں بلکہ عقل و خرد کی مدد سے مسائل کا تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ مسئلے کی اصل نوعیت معلوم ہو سکے، صحیح معلومات حاصل ہو سکیں اور وہ متبادل راستے سامنے آ سکیں جن میں سے ایک کا انتخاب کر کے اس قومی اضطراب کی کیفیت کو ختم کیا جا سکے۔ دوسرے الفاظ میں اہلِ فکر کو تمام متعلقہ عوامل اور اسباب کے تجزیے کی کوشش کرنی چاہیے اور قومی سطح پر اہم فیصلے کرنے کے لیے مناسب مواد اور فضا فراہم کرنی چاہیے۔

سوم یہ کہ قوم کی فلاح اور ترقی کے لیے دوررس لائحۂ عمل تیار کرنے کے لیے قوم کے مزاج کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ یہ معلوم

کرنے کی ضرورت ہے کہ اس میں جذبات کے عنصر کی کمی ہے یا عقل کے عنصر کی ۔ اس کا جواب مختلف معاشروں میں مختلف ہوگا جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں ۔ بہ ہر کیف قوم کے مزاج میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے نہایت مؤثر اقدامات کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ قوم کے اربابِ حل و عقد کے فکر کو زیادہ سے زیادہ حقیقت پسندانہ بنایا جا سکے ۔ اس فرض کی ادائیگی میں ان تمام اسباب و عوامل کے تجزیے کی ضرورت ہوتی ہے جن کا تعلق قوموں کی شکست و زوال سے ہے اور جن میں سے بعض مسائل پر ہم نے اس کتاب میں مختصراً بحث کی ہے ۔ یہ اہم فرض اہلِ فکر ہی ادا کر سکتے ہیں ۔

ہمارے معروضات سے یہ تاثر نہ لیا جائے کہ ان کی حیثیت بھی محض ایک ایسے آئیڈیل کی ہے جس کے بارے میں خوبصورت تقریر تو کی جا سکتی ہے لیکن اسے حقیقت نہیں بنایا جا سکتا ۔ یہ صحیح ہے کہ کسی قوم کے تمام مسائل حل نہیں کیے جا سکتے ۔ قوم کے ہر فرد کو مطمئن بھی نہیں کیا جا سکتا اور انسان کی بے چینی ، جھنجلاہٹ اور عدمِ تحفظ کو بالکل ختم نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ تہذیب کی ترقی اور تاریخ کی حرکت کی سمت یہی ہے ۔ زندہ قومیں اسی طرف حرکت کر رہی ہیں ۔ قوم کی اپنی حالت کو خود بدلنے کے بارے میں قرآنِ حکیم کی ہدایت کا مقصد یہی ہے ۔ تاریخ شاہد ہے کہ اہلِ فکر نے اقتدار سے علیحدہ رہ کر قوم کے اندازِ فکر کو بدلا اور اسے پستی سے بلندی کی طرف لے گئے ۔ ہم یونان اور روما کی تاریخ کا ذکر نہیں کرتے ۔ ایک نہایت عظیم فکری انقلاب تو اسلام ہی لایا تھا ۔ عہدِ نبوی اور خلفائے راشدین کے بعد جب مسلمانوں کے فکر میں انتشار پیدا ہوا تو امام ابو حنیفہ ، امام شافعی ، امام مالک اور امام حنبل اور ایک فرقے کے نزدیک امام جعفر صادق نے فکرِ اسلامی کی تدوین کی اور قرآنِ حکیم کے عظیم قانون کی ترجمانی اور تشریح کی ۔ یہ عظیم ہستیاں اقتدار سے علیحدہ ہی نہیں ، اکثر صاحبانِ اقتدار کی معتوب اور مقہور بھی رہیں ۔ لیکن ان کے فیضانِ فکر سے مسلمانوں میں علم و حکمت

کے چراغ روشن ہوئے اور اس پائے کے فلسفی ، سیاست دان ، ماہرین ریاضی وغیرہ پیدا ہوئے کہ اہل یورپ آج تک ان کے خوشہ چیں ہیں ۔ پھر یورپ میں احیائے علوم کی تحریک کے زیر اثر فکری انقلابات آئے ۔ یورپ پسماندگی سے ترقی کی طرف بڑھا ۔ اس میں بھی اہل فکر کا احسان مسلّم ہے ۔ مثلاً فرانس اور برطانیہ نے اہل فکر کی کاوشوں سے اپنے مریض معاشرے میں انقلابی تبدیلیاں کیں ۔ فرانس نے خون میں نہا کر (کیونکہ اہل فکر کے معروضات کو ارباب حل و عقد نے لظرانداز کر دیا تھا) اور برطانیہ نے پُرامن رہ کر ۔ کیونکہ برطانوی اہل فکر کی آواز پر مناسب توجہ دی گئی ۔ اہل فکر ہی کی مدد سے امریکہ کے پریشان حال جلا وطنوں نے آزادی حاصل کی اور آج دنیا کا ایک بڑا حصہ ان کے حلقۂ اثر میں ہے ۔ اہل فکر ہی نے روس کو فرسودہ شہنشاہیت کے ظلم و استبداد سے نجات دلائی اور پھر جاپان اور چین دونوں نے اہل فکر کے نظریات سے استفادہ کر کے غیرمعمولی ترقی کی ۔ اور لطف یہ ہے کہ جاپان اور چین کی ترقی جن اصولوں پر مبنی تھی وہ نظری حیثیت سے ایک دوسرے کی ضد خیال کیے جاتے ہیں (یعنی کیپٹلزم اور کمیونزم) ۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نظریے کی اہمیت اپنی جگہ ضرور ہے ، تاہم اگر اہل فکر چاہیں تو اس میں جان ڈال کر اس سے استفادہ کریں اور اگر چاہیں تو اس کو استحصال کا ذریعہ بنا کر قوم اور ملک کو تباہ کردیں ۔

تاریخ شاہد ہے کہ اہل فکر کو اکثر یہ دشواری پیش آئی کہ افکار تازہ علم و حکمت کی مدد سے پیدا ہوتے ہیں اور بعض مذاہب کے تقاضے علم و حکمت کے خلاف تھے اور اس لیے فکری ترقی میں حائل تھے ۔ چنانچہ انقلاب فرانس سے پہلے مفکرین کو اہل کلیسا کے خلاف جنگ کرنا پڑی کیونکہ وہ ہر قسم کی علمی ، معاشی اور معاشرتی ترقی کے خلاف تھے ۔ آخر کامیابی اہل فکر کو ہوئی ، لیکن رد عمل یہ ہوا کہ پہلے لوگوں کو اہل کلیسا سے نفرت ہوئی اور پھر خود مسیحیت سے ۔ چنانچہ مسیحیت کے خلاف ایک عرصے تک فکری تحریکیں جاری رہیں اور مسیحیت کے خلاف

اسی ردِ عمل ہی کی بنا پر مذہب کو افیون قرار دیا گیا ۔ لیکن مسلمان اس ضمن میں خوش قسمت ہیں ۔ جیسا کہ اس کتاب میں بار بار عرض کیا گیا ہے ، اسلام ایک عظیم فکری انقلاب تھا ۔ قرآن حکیم میں عقل و خرد اور علم و دانش کی اہمیت سے متعلق بار بار ہدایت فرمائی گئی ہے ۔ چنانچہ اقبال نے اپنے خطبات میں کہا ہے کہ علم کی جستجو ایک قسم کی دعا یا عبادت ہے ۔ فطرت کا مطالعہ کرنے والے سائنسدان کی حیثیت ایک صوفی کی ہے جو عبادت میں مصروف ہے ۔ اسلام میں مذہبی علوم اور عقلی علوم میں کوئی تضاد نہیں بلکہ عقلی علوم کو دینی تعلیمات ہی کا حصہ تصور کیا جانا چاہیے ۔

انسانی تہذیب کی تاریخ کی حرکت جاری ہے اور جاری رہے گی ۔ تاریخ کی حرکت کی سمت ہمیشہ افکار ہی نے متعین کی ہے ۔ قدیم توہمات کے دور سے لے کر جدید سائنسی دور تک قوموں کے عروج و زوال میں اہلِ فکر نے بنیادی کردار ادا کیا ہے اور کرتے رہیں گے ۔ تہذیبی تاریخ افکار کے تسلسل سے عبارت ہے ۔ افکار کا تسلسل ، عمل اور ردِ عمل قائم رکھنا اہلِ فکر ہی کی ذمہ داری ہے ۔ اکثر اوقات اہلِ فکر نے یہ ذمہ داری اس انداز سے پوری کی کہ قوم کو احساس بھی نہ ہوا کہ جو کچھ ہوا وہ کیوں کر ہوا ۔ لیکن اہلِ فکر کو اس سے بے نیاز ہونا چاہیے کہ ان کی مساعی پیدا و پنہاں مقبولِ عام ہوتی ہیں یا نہیں ۔ اکثر اوقات صحیح اندازِ فکر کے نتائج تاخیر سے برآمد ہوتے ہیں (بالکل اسی طرح جیسے بعض غلطیاں عرصے تک غلطیاں معلوم نہیں ہوتیں) ۔ لیکن تاریخ فیصلہ ضرور دیتی ہے اور اسی کا فیصلہ دیرپا ہوتا ہے ۔ اس لیے اگر اہلِ فکر کے معروضات پر قوم توجہ نہ دے تو مایوس نہیں ہونا چاہیے ۔ تاریخ میں ایسا بھی ہوا ہے کہ قوم کے چند اہلِ فکر نے آواز بلند کی جو اس وقت نہ سنی گئی ، لیکن قوم میں آگ لگ گئی اور وہ تباہ ہو گئی اور پھر ایک وقت ایسا آیا جب اس خاکستر سے نئی قوم ابھری ۔ قوم کے افراد نے اپنے اسلاف کے بارے میں معلوم کیا کہ جب قوم میں آگ لگی ہوئی تھی تو

کچھ ایسے افراد بھی تھے یا نہیں جو اس آگ کو ٹھنڈا کرنے کی کوشش کر رہے تھے ۔ اکثر اوقات اس نئی قوم یا نئی نسل کو ایسے آثار مل گئے جو اہلِ فکر نے چھوڑے تھے ۔ نئی نسل نے ان آثار و افکار سے اپنا رشتہ جوڑا ، ان افکار کو اپنی روایت بنایا اور پھر ترقی کی منزل پر گامزن ہو گئی۔ لیکن کبھی ایسا بھی ہوا کہ نئی نسل کو اپنے اسلاف کے افکار سے مایوسی ہی مایوسی حاصل ہوئی ۔ یہ واقعی المیہ تھا ۔ اس لیے اہلِ فکر وقت کی قید سے آزاد ہوتے ہیں ۔ ان کے فکر کی عمر ایک نسل یا بعض اوقات کئی نسلوں کی عمر سے زیادہ ہوتی ہے ۔ افکار کی افادیت کا پیمانہ حال ہی نہیں ، مستقبل بھی ہو سکتا ہے ۔

حاصلِ بحث یہ ہے کہ قوموں کو شکست و زوال سے محفوظ رکھنے میں اہلِ فکر اہم کردار ادا کر سکتے ہیں ۔ ان کی مساعی کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اعلٰی اخلاقی اقدار کی روشنی میں معاشرتی اصلاحات آئیں ، خونی انقلاب نہ آئے ۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب قوم کے اندازِ فکر کی بنیادیں متناسب عقلیت کے اصولوں پر استوار ہوں ۔

• • •